FRAGMENTOS SOBRE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

ANSELMO DE CANTERBURY

(Edición Bilingüe)

Con una
"Introducción a la Filosofía del Lenguaje en Anselmo de Canterbury"
por Felipe Castañeda

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

ANSELMO DE CANTERBURY

(Edición Bilingüe)

Con una
"Introducción a la Filosofía del Lenguaje en Anselmo de Canterbury"
Por Felipe Castañeda

Anselmo, Santo, Arzobispo de Canterburv, 1U33-1 ll!9
Fragmentos sobre filosofía del lenguaje / Anselmo de Canterburv; con una introducción a la filosofía del lenguaje en Anselmo de Canterburv por Felipe Castañeda. —Santa Fe de Bogorá: Ediciones Uniandes, 2000. 249 p.; 22 cm. "Edición Bilingüe" Incluye bibliografía. ISBN 958-695-039-5 1. Anselmo, Santo, Arzobispo de Canterburv, 1033-1109 - Crítica e interpretación 2. Filosofía del lenguaje I. Castañeda Salamanca, Felipe II. Tit.

©Felipe Castañeda / Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes

©Ediciones Uniandes Coordinación editorial:

Carlos Andrés Barragán

Ediciones Uniandes
Carrera 1 No. 19-27
Apartado Aéreo 4976 Santafé
de Bogotá, D.C. Colombia PBX:
3394949 - 3394999 Fax: 2158 E-mail:
infeduni@uniandes.edu.co

Diagramación y diseño de Cubierta: Carlos Andrés Barragán

Traducción del texto: Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes

Preparación de textos: Héctor Hoyos

ISBN: 958-695-039-5

Primera edición 2001

Preprensa e impresión: Coreas Editores

Ltda. Impreso en Colombia / Printed in

Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitido por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Edición traducida y preparada por elGrupo de Traducción de Eatín de la Universidad de los A.ndes:

Jean Pie tro Bonaldi
Felipe Castañeda
Emperatriz Chinchilla
Héctor Hoyos
A.na María Mora
Felipe Rojas

Queremos agradecer especialmente a la publicación periódica ***Beitrdge zur***
Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters por
habernos dado la autorización para editar el presente texto de
Anselmo de Canterbury.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN ANSELMO DE CANTERBURY 13

1. Consideraciones preliminares..... 15

2. Concepción general del significado..... 19
2.1 El significado de las palabras ..... ,..... 19
2.2 Formas de entender la expresión *'aliquid'*..... 20
2.2.1 Según el *Depotestate* 20
2.2.2 Según el *De casu diaboli* 24
2.2.3 Ampliaciones de la concepción de 'significado' según el *De veritate*..... 29
2.2.3.1 La significación en las proposiciones 29
2.2.3.2 Ampliación de lo dicho a otras formas de expresión no preposicionales 32
2.3 El significado de las palabras según el contexto proposicional..... 36
2.3.1 Posibles tipos de significaciones de los nombres tomados aisladamente 37
2.3.2 Posibles problemas en la determinación del tipo significado según las categorías de las palabras..... 38
2.3.3 La apelación o la significación por otro 41
2.3.4 Criterios adicionales para distinguir entre referencia a substancias o cualidades.....46

3. Significación verbal y concepto de 'causa' 51
3.1 Sustituibilidad de todo verbo por 'hacer' 51
3.2 Usos del verbo 'hacer' 56
3.3 Aplicación de lo anterior sobre otros verbos.....63
3.3.1 Modos de uso del verbo 'querer'.....65

3.3.2 Modos del verbo "poder' 68
3.3.3 Modos del verbo "'ser'., ... 70
3.3.4 Modos combinados.....72
3.4 Aclaraciones sobre el concepto de 'causa' 73
3.4.1 Concepto general de 'causa'..... 73
3.4.2 Causas eficientes y no eficientes..... ;..... 75
3.4.3 Aclaraciones adicionales sobre causas próximas y lejanas..... 79
3.4.4 Causas que hacen que algo se diga y causas que hacen que algo sea 80
3.4.5 Distinción entre causalidad fáctica *y* lógica..... 81
3.5 Algunas conclusiones a partir de la relación entre 'hacer' y 'causa'..... 82

4. Distinción entre significación propia e impropia.....85
4.1 Criterios de significación impropia 85
4.2 Criterios de significación propia para verbos.....87
4.3 Criterios de significación propia para nombres en general 89
4.4 Significación propia, apelación y definiciones.....91
4.4.1 Indicaciones sobre la noción de 'definición'.....92
4.4.2 Exposición de un ejemplo: la definición de 'libertad' 96
4.4.3 Conclusiones en relación con la concepción de la definición 100
4.5 Consideraciones generales sobre la relación entre significación propia e impropia 103

5. Aplicaciones 107
5.1 Aplicaciones de 'hacer' 107
5.1.1 Dios como hacedor de todo y, por lo tanto, también del mal 107
5.1.2 Distinción entre los significados propios e impropios de 'hacer'y la solución del problema 111

5.1.3 Conclusión 118
5.2 Aplicaciones de 'poder'..... 119
5.2.1 En relación con la potencia y la impotencia divinas..... 119
5.2.2 En relación con la potencia e impotencia de lo que no es 122
5.2.2.1 Distinción entre 'necesidad precedente' y 'necesidad subsiguiente' 125
5.2.2.2 'Poder por otro' o 'poder' en sentido impropio 134
5.2.2.3 Poder, posibilidad y realidad 136
5.2.2.4 Aplicación de lo dicho sobre los problemas planteados en la Introducción de los Fragmentos 139

6. Hacer filosofía hacia finales del siglo XI 143

7. Bibliografía 149

II. ALGUNAS INDICACIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN 153

III. FRAGMENTOS SOBRE FILOSOFÍA DEL LENGUAJE: SOBRE EL PODER Y LA IMPOTENCIA, LA POSIBILIDAD Y LA IMPOSIBILIDAD, LA NECESIDAD Y LA LIBERTAD.....159

IV. INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS 213

Ediciones de la obra de Anselmo.....215
Libros 218
Artículos.....222
Ayudas y otros.....248
Biografías.....249

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS DE ANSELMO DE CANTERBURY

F: *Depotestate etimpotentia,possibilitate etimpossibilitate, necessitate et libértate,* [citado en este trabajo también como *Fragmentos sobre filosofía del lenguaje}* según la edición de F. S. Schmitt, en *Beitrdge %ur Geschichte derPhilosophie undTheologie desMittelalters,* B. 33, H. 3,1936

De las Obras Completas según la edición de F. S. Schmitt, editorial Friedrich Frommann, Tomo 1, Stuttgart-Bad Cannstattt, 1968:

M: *Monologion,* Volumen 1

P: *Proslogion,* VI

G: *De grammatico* , VI

V: *De vertíate,* VI

LA: *De libértate arbitrii,* VI

CD: *De casu diaboli,* VI

EIV: *Epistolae de incarnatione verbiprior recensio,* VI

CPP: *De concordiapraeáentiae etpraedestinationis etgratiae dei cum libero arbitrio,* V2

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN ANSELMO DE CANTERBURY'

FELIPE CASTAÑEDA

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Difícilmente se puede negar que la filosofía medieval presenta un marcado interés por hacer compatible el credo cristiano con la forma corriente de pensar, bien sea para aclarar afirmaciones del dogma, para defenderlo frente a infieles, para intentar resolver dudas sobre su veracidad y eventual coherencia, o para hacer posible su aplicación y extensión sobre aspectos concretos de la vida cotidiana, privada y social. El caso de Anselmo de Canterbury no escapa a estos intereses. Efectivamente se trata del pensamiento de una persona involucrada en el proceso de afianzamiento de la Reforma Gregoriana, divulgador y defensor de determinada forma de entender este credo y su función dentro del orden general de su época.

Este trabajo no pretende estudiar la relación entre sus planteamientos y las situaciones específicas de su momento, pero sí mostrar que el desarrollo de su filosofía del lenguaje presenta un fuerte condicionamiento por las preocupaciones mencionadas. El problema no era solamente aclarar en qué sentido pudiesen ser compatibles el libre albedrío y la presciencia divina, o la realidad del mal y del pecado con la omnipotencia y suma bondad divina, o la existencia de un dios entendido como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", presuponiendo que todo lo anterior está inscrito en el paso del siglo XI al XII, sino haciéndolo de tal forma que las eventuales soluciones pudiesen ser comprensibles para las personas a las que en principio estaban destinadas. Los textos de Anselmo no se pueden entender como reflexiones de carácter meramente individual, es decir,

con origen y fin en su propio autor. Por lo general sus destinatarios eran monjes que efectivamente requerían entender aquello en lo que creían, de tal forma que fuese apropiable, que fuese armonizable con las circunstancias y la forma de pensamiento común.

En este sentido se podría explicar la razón del planteamiento de una filosofía del lenguaje que en gran medida se apoya en la comprensión de las expresiones que se desprenden del uso corriente del lenguaje, lo anterior con el ánimo de afinarlo, o aclararlo, o fundamentarlo, o para rechazarlo según el caso, precisamente con la intención de distinguir entre los significados propios e impropios de las palabras que aparecen en el planteamiento de los interrogantes acerca del credo en el contexto antes sugerido. De ahí que la forma de hacer filosofía de Anselmo no pueda tratarse solamente de un peculiar logro del que podría ser una especie de filósofo analítico del lenguaje natural inscrito en la Alta Edad Media, sino del desarrollo de un instrumento conceptual efectivo y conveniente en función de lo propuesto. En otras palabras, desde un punto de vista práctico, teniendo en cuanta el momento, el tipo de destinatarios de los textos, los problemas por tratar, el bagaje cultural general con el que se podía contar, esta filosofía del lenguaje aspiraría estructurar un puente entre el sentido común y el lenguaje del credo, lo que daría razón de su interés por la forma habitual de comprender las expresiones, por su uso y por la necesidad de reglamentar de alguna manera sus significados posibles.

Lo anterior justifica en gran parte que el presente trabajo no se haya preocupado por hacer un estudio histórico de las posibles influencias sobre la manera de entender el lenguaje en Anselmo, ni por comentar sus ideas desde puntos de vista contemporáneos. Sobre estos asuntos ya existen dos trabajos de Desmond Paul Henry, que pueden servir como una primera referencia: su *Commentary on De Grammatico - The Historical-Logkal Dimensions of a Dialogue of St. Anselm's* y su *The ljogic of St. A.nselm*^ escrito desde el marco teórico de la Filosofía Analítica de corte russeliano. Si como hipótesis de trabajo se asume que hay una íntima relación entre la forma como se entiende la filosofía del lenguaje de Anselmo y la función de un pensamiento que pretende establecer un puente entre el dogma cristiano y

el sentido común, entonces conviene centrar los esfuerzos en el análisis de ese vínculo, y no tanto en aspectos que penraren ponerlo en contexto histórico o evaluar su pertinencia desde una determinada posición filosófica. De esta manera, el presente trabajo pretende exponer el asunto apoyándose principalmente en lo que los mismos textos de Anselmo parecen orrecer, es decir, intentando extraer las definiciones, puntos de vista y consecuencias que el mismo texto va construyendo desde él mismo. Si la forma habitual de pensar para el momento de Anselmo se indica por la forma corriente de encender determinadas expresiones desde el uso acostumbrado del lenguaje, y si gran parte de la problemática filosófica se genera precisamente por este tipo de comprensión, entonces resulta pertinente intentar hacer explícito este tipo de entendimiento tal como el mismo Anselmo lo captó. De ahí que la presente introducción se fundamente en una interpretación inmanente de su obra enfocada al tema mencionado.

Por otro lado, se asumió su obra como si efectivamente se pudiese considerar como una unidad, como un todo orgánico, es decir, no se tuvieron en cuenta eventuales desarrollos o cambios de posiciones entre los diferentes momentos de escritura de sus diferentes textos. En este sentido se supone que el pensamiento general de Anselmo no sufrió cambios suficientemente notables como para poder hablar de cambios de paradigmas filosóficos en su producción.

Por otro lado, si bien este escrito está concebido como una introducción general a su filosofía del lenguaje, quiere a la ve2 adelantar el ejercicio de comentar su *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libértate - Fragmentos sobre Filosofía del Lenguaje.* Aunque se trate de un texto cuya autoría puede ponerse en duda, en todo caso parece ser bastante compatible con las obras "oficiales" de Anselmo y se puede entender como uno de sus ejes en lo que se refiere al análisis de lenguaje.

Finalmente quisiera agradecer a la Universidad de Maguncia, al Servicio de Intercambio Académico Alemán - DAAD, y al Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes, sin cuyo apoyo el presente trabajo no se hubiera podido llevar a cabo.

2. CONCEPCIÓN GENERAL DEL SIGNIFICADO

2.1 El significado de las palabras

Para Anselmo toda palabra tiene significado en la medida en que refiera a algo:

"Pero, puesto que las palabras no significan sino cosas..." *"Sed quoniam voces non significant nisi res... "(G,* XVII, 162, 25s)

Esta posición se manifiesta de una manera más clara en los siguientes pasajes del *De casu diaboli:*

"Si esta palabra, a saber, 'malo', es un nombre, entonces es en todo caso significativo. Pero, si es significativo, entonces significa. Pero no, si no significa algo. Por lo tanto, ¿de qué modo lo malo es nada, si lo que significa su nombre es algo?"

"Si vox haec, sálicet 'malum', nomen est, utique significativum est. Siautem significativum est, signijicat. Sed non nisi aliquid significat. Quomodo ergo malum est nihil, si quod significat nomen eius est aliquid?" (CD, X, 247, 19-21)

"Si no es algo lo que con este nombre (malo) se significa, entonces no significa algo. Si en verdad no significa algo, no es nombre."

"Si non est aliquid quod hoc nomine significatur, non significat aliquid. Si vero non significat aliquid, non est nomen." (CD, XI, 248,15s.)

En la primera referencia se habla de la significación de cosas - *res*, mientras que en las restantes, de la de algo - *atiquid.* Lo anterior puede generar cierta confusión, ya que se podría plantear un eventual equívoco, teniendo en cuenta las distintas acepciones de las expresiones *res* y *atiquid.* Pero y según el autor, la primera se puede entender en términos de la segunda:

"En efecto, acostumbramos por el uso llamar 'cosa' todo lo que de algún modo decimos que es algo."
"Solemus enim usu dicere 'rem', quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid." (EIV, 286, 22s)

Esta anotación es conveniente si se tiene presente que Anselmo se preocupó por un análisis de la expresión *'aliquid'en.* diversas partes de su obra, lo que justicaría no sólo su aplicación al concepto de *'res'*, sino que permitiría una ampliación de su planteamiento general acerca del significado.

Por ahora se puede afirmar que toda palabra necesariamente debe significar algo para poderse entender como tal. En otros términos, una palabra que no signifique algo, sencillamente o no es una palabra, o implica contradicción. Pero también, que el significado de una palabra se determina por el algo al que en principio refiere, o que el algo referido contituye su significado.

2.2 Formas de entender la expresión *'aliquid'*

2.2.1 Según el *Depotestate*

Desde 42, 22 hasta 43, 26 distingue Anselmo cuatro sentidos de la expresión 'algo' en función del siguiente esquema general:

Supone que hay un plano de lo real que se puede distinguir de uno de los contenidos mentales, de los objetos del entendimiento. El primero tiene que ver con lo que existe en la realidad - *est in re,* y en él caerían las cosas existentes en la medida en que sean distinguibles de las meras quimeras, de lo que resulta ser falso

o de lo que meramente es concebido en la mente. Este tipo de distinción aparece posteriormente en el *Proshgion* como parte del Argumento Ontológico:

"Una cosa es, en efecto, que la cosa exista en el entendimiento, otra, entender que la cosa existe. Ya que cuando un pintor premedita lo que habrá de hacer, lo tiene efectivamente en el entendimiento, pero todavía no entiende que exista lo que todavía no ha hecho."

"Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cumpictorpraecogitat quae facturas est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum jecit." (P, 11,101,9-12)

Como se puede ver, habría distintos tipos de posibles relaciones entre los dos mencionados planos: anticipatoria, en la medida en que los contenidos mentales anticipen o proyecten lo que se llevará a cabo en el plano de la realidad; de correspondencia, en la medida en que estos contenidos den cuenta de lo que efectivamente existe en la realidad; o, de negación, en la medida en que estos contenidos manifiesten quimeras o fantasías.

A estos dos planos añade un tercero, el del lenguaje mismo, en la medida en que se tengan nombres para referirse a los contenidos mentales, a lo que existe en el entendimiento. De esta manera, no se incluirían los nombres propiamente ni en el plano de lo real, ni en el de los contenidos mentales, ya que se trata de entidades que sirven precisamente para referirse a esos contenidos mentales que a su vez se pueden relacionar con el plano de la realidad. En otras palabras, si bien se puede tratar de entidades que tienen una realidad material en la medida en que sean algo sonoro, escrito o meramente pensado, por el tipo de función que desempeñan, no caerían ni en uno, ni en otro.

Con base en esta caracterización de los planos, se pueden determinar tres tipos de *algor*.

Primero, se entiende por 'algo' aquello de lo que tenemos nombre, concepción mental y existencia en la realidad de lo correspondiente al contenido mental.

Segundo, aquello de lo que se tiene nombre y concepción mental, pero sin contrapartida en la realidad.

Y tercero, aquello de lo que sólo se tiene nombre, sin concepción mental, ni contrapartida real.

Estos tres primeros tipos de *aliquid* resultan particularmente interesantes si se piensa que constituyen algo así como una ontología de base para el uso posible del lenguaje. Anselmo no le da el *status* de algo a la mera cosa existente, sino a aquella de la que se tiene concepción mental y a la vez nombre, tampoco se lo da a la mera concepción mental, de ella debe haber también nombre. Por otro lado, los tres planos mencionados están organizados con base en el del lenguaje como fundamento de los restantes. En otras palabras, plantea una organización de los posibles algos de su ontología según su relación frente al lenguaje, en la medida en que las cosas sean nominables.

A los anteriores tipos de *aliquid* añade un cuarto que se da para referirse a aquello de lo que no se tiene ni nombre, ni concepción mental, ni existencia en la realidad:

"También llamamos 'algo' lo que no tiene nombre propio, ni concepción, ni existencia alguna, como cuando decimos algo que no es y que lo que no es, es. Así, cuando decimos que el que el sol no esté sobre la tierra hace que el día no sea, si se dice que toda causa es algo y que todo efecto es algo, no negaremos que el que el sol no esté sobre la tierra y que el que el día no sea, sean algo, puesto que uno es causa y el otro efecto." (F, 43, 14-20)

Este texto supone un razonamiento del siguiente tipo:

(1) Se dice que toda causa es algo.
(2) Se dice que todo efecto es algo.
(3) El que el sol no esté sobre la tierra, hace que el día no sea.
(4) La no presencia del sol es causa del no darse del día como su efecto.

(5) En consecuencia, tanto la ausencia del sol como el no darse del día son algo.

(6) La ausencia del sol implica su no realidad, así como el no darse del día la inexistencia del mismo.

(7) Propiamente no hay contenidos mentales ni de la ausencia del sol sobre la tierra, ni del no darse del día, ya que se explican por remoción o por proceso de negación del contenido mental del sol que efectivamente está sobre la tierra. Esta explicación resulta de la aplicación de los ejemplos que Anselmo da para explicar la forma como el entendimiento se hace a la idea de los términos negativos según F, 43, 5-13.

(8) Así como hay un nombre específico para ciertas cosas inexistentes, como el mal y la nada, no lo hay para lo mencionado en (3), de lo que sólo se tendrían las palabras de las representaciones por negar o remover.

(9) Por lo tanto, hay algos de los que no se tiene ni nombre, ni concepción mental, ni objetos existentes en la realidad.

Este cuarto tipo de *aliquidlo* argumenta Anselmo a partir de la forma de entender las expresiones 'causa' y 'efecto' según la costumbre, el uso corriente de hablar, en el que éstas se comprenden de tal manera como si siempre refiriesen a algo, de la misma manera que se utilizan expresiones propiamente negativas como si significasen algo positivo, v. F, 43, 20-22. Más adelante, al analizar el uso de *aliquid* que se desprende del de *nihil* (nada) según el *De casu diaboli*, se desarrollará más esta idea.

Lo anterior indica que se combinan una forma de entender los planos de la realidad, privilegiando al del lenguaje, con las eventuales implicaciones que pueda tener el uso acostumbrado del lenguaje en relación con los posibles sentidos de la expresión *'aliquid'*. Como conclusiones parciales, se pueden anotar las siguientes:

Primera, cuando se afirma que una expresión es significativa en la medida en que refiera a algo, por 'algo' se pueden entender o las cosas reales de las que se tienen concepiones mentales, o las concepciones mentales sin objetos reales correspondientes, o los nombres mismos, o estados de cosas inexistentes de los

que no se tiene ni concepción mental propiamente dicha, ni nombre, sino tan sólo una expresión descriptiva.

Segunda, no es posible hablar de cosas reales de las que no se tiene concepción mental correspondiente, ya que no constituyen un referente posible, implicando, por lo tanto, la no significatividad de los términos que se empleen para tal fin.

Tercera, no es posible hablar de meras concepciones mentales de las que no se tiene nombre, ya que tampoco constituyen un referente posible.

Cuarta, es indispensable para poder hablar de algo que existan en el lenguaje nombres, o descripciones de los eventuales objetos.

Quinta, por el uso habitual del lenguaje se puede hablar de lo que no existe ni en la realidad, ni en la mente, asumiéndolo como posible referente.

Sexta, la significatividad de los nombres siempre implica la existencia de contenidos mentales, en los siguientes sentidos: como mediación entre el nombre y el objeto real, para el caso del primer tipo de *aliquid*, como referente para el segundo tipo, indirectamente, por proceso de remoción o negación para los tipos tres y cuatro.

2.2.2 Según el *De casu diaboli*

En los capítulos IX a XI de la mencionada obra plantea Anselmo el problema de la posible significatividad del término 'malo'/ *'malum*\ que se relaciona con el tema del sentido del término *aliquid* por lo siguiente: si el mal se entiende como la nada, en la medida en que se asume como carencia de ser o de existencia donde debía haberlo, entonces el nombre 'mal' refererría a lo que no es, siendo, por lo tanto, un término no significativo. Pero, evidentemente se habla y se entiende la expresión 'mal', por lo tanto, de alguna manera debe tener un objeto de referencia posible. De ahí que la solución de este problema se relacione con la forma de concebir el tipo de referentes posibles para expresiones que tengan un sentido negativo y, por lo tanto, con la noción de *'aliquid'*.

Anselmo llega al mencionado problema a partir de las siguientes consideraciones: íEn lo que sigue y hasta antes de pasar a las conclusiones parciales de este numeral, me voy a apoyar en apartes de mi artículo "Anselmo de Canterbury y el Argumento Ontológico de la existencia del demonio, en *Ideasj Valores,* 105, Dic. de 1997, págs. 63-65.)

Primera: Como creyente debía admitir la existencia de un dios único, todopoderoso, que lo creó todo y que lo hizo de la nada, que mantiene la existencia de todo lo que de alguna manera es, y que es absolutamente y en un grado sumo bondad, ver por ejemplo, CD, I, 233, 3-18, o M, 1,13, 3-9. Si esto es así, entonces también debería admitir que todo lo que no tiene relación con este dios, o que la pierde, o que la impide, no solamente tiende a la nada, a dejar de existir, sino también al mal, a ser maldad. Y él tenía que aceptar esto, por lo menos como creyente, porque en este dios la posibilidad de la existencia y la bondad en su máximo grado representan uno y lo mismo. Por lo tanto, no es de sorprenderse que hubiese sostenido que el *'mal'* y el *'no-ser** tuviesen el mismo significado.

Pero sostener una afirmación así presentaba sus inconvenientes: es perfectamente claro que ei mal no es solamente una abstracción o, como decía Anselmo, un *mal simple (simplex malurn)* - CD, XX, 265, 29-30. La maldad se manifiesta en el sufrimiento, en la desgracia, en el daño. La maldad, en algún sentido, es la causa de ciertas cosas, que evidentemente deben ser algo, pasiones sin control, pecados, etc. No hay que dejar de mencionar que la desgracia atemoriza, que se trata de evitar la maldad - CD, X, 247,17s. Por lo tanto, "sería admirable, si se pudiera mostrar que la nada es capaz de hacer todo eso" *("mirum est sipoterit ostendi nihilhaec omnia operan")* - CD, X, 247, 27-28. Dicho de otra manera, el mal parece ser algo.

Por otro lado, según lo ya visto acerca de su teoría del lenguaje, se asume como válido que los nombres en general sólo pueden ser nombres si significan o refieren a algo. Y con esto tiene que ver la segunda de la razones. Es evidente que si la expresión 'mal' es un nombre, entonces debe tener un significado y, por lo tanto, referir a algo. Pero las cosas implican de alguna manera existencia, y el significado

de la palabra 'mal' es precisamente lo que no es, lo que no existe. Para evitar el problema se presentarían tres alternativas: en el caso de que la palabra 'mal' tuviera algún significado, entonces sería equivocado afirmar que significa la nada. Pero entonces se debería cambiar la manera de entender la maldad en el credo. Dicho de otra manera: habría que creer en otra cosa - CD, XI, 248, 23-25. O bien, esta palabra sería a la vez un nombre y no un nombre, pero esto sería evidentemente una contradiccción - CD, 248, 25-30. También se podría pensar que esta palabra significara algo que en algún sentido existe y que no existe, en los siguientes sentidos:

"Maestro. De pronto no se opone que signifique nada y algo. Discípulo. Si no se opone: o esta palabra por diversa consideración significa nada y algo, o hay que encontrar alguna cosa que sea algo y nada."

"M. Forsitan non repugnant significare nihil et aliquid. D. Si non repugnant: aut ista vox diversa consideratione significat nihil et aliquid, aut invenienda res est aliqua quae sit aliquid et tf/M"(CD,XI,248,31)

Por último, si el significado de la palabra 'mal' se define en relación con el de 'bien' *('bonum'),* de tal forma que el mal sea la ausencia de la justicia o bondad donde debería haberla - CD, IX, 246,24-26 y XI, 251,6-7, entonces también sería posible a su vez definir lo bueno, lo que es justo, en relación con lo que es maldad - CD, XI, 247, 6-9. Pero esta posibilidad no tendría ningún sentido si la maldad fuese nada.

Anselmo consideró dos posibles soluciones:

Se puede suponer que la palabra 'nada' *('nihil')* significa lo mismo que la expresión 'no-algo' *('non aliquid').* Pero para entender la expresión 'no-algo', se debe mentalmente cancelar *(removeré)* lo que es algo *(aliquid),* hasta que no quede nada de él. En este sentido se podría decir que sería imposible entender la expresión 'no-algo', si no se acepta que en el pensamiento debe hallarse algo para ser abolido. Por lo mismo, también se puede decir que la expresión 'no-algo' significa de todas maneras algo, es decir, lo que será suprimido. Así se podría pensar que la

palabra 'nada' significa en cierto sentido lo que será suprimido, pero al mismo tiempo y en otro sentido, que también significaría el resultado de la supresión, es decir, la nada. Afirma Anselmo:

"... destruyendo (la expresión £no-algo') no significa nada, sino algo; constituyendo no significa algo, sino nada"

"...¿estruendo non significatnihil'sedaliquid, etconstituendo non significataliquidsednihil". (CD, XI, 249, 21-22)

Pero como él mismo lo notó, así no se usa normalmente el término 'nada'. Dicho de otra manera, cuando nostros hablamos sobre la nada, no hablamos sobre algo por suprimir:

"( ) pero es suficientemente claro que este algo, que de este modo con este nombre se significa, no es llamado 'nada', ni cuando oímos este nombre lo entendemos por esa cosa que así se significa."

"( )sed satis notum est quia illud aliquid quod isto modo hoc nomine significatur, non nominatur 'nihil', nec cum audimus hoc nomen acápimus illud pro ea re quam ita significat." (CD, XI, 250, 5-7)

Además, se debería explicar cómo debe ser entendido el segundo significado de la expresión 'no-algo', es decir el que alude al resultado de la supresión. Dicho de otra manera, la nada relativa implica también una nada absoluta, y si algo se quiere hablar sobre ella, esta palabra debe tener algún significado. Esta crítica resulta particularmente interesante si se piensa en lo mencionado en F, 43, 3-13. Lo anterior lo lleva a explorar la segunda alternativa de solución, es decir, encontrar algo que a la vez sea y no sea.

Propone que, por la forma de hablar, existen muchas cosas para el lenguaje, aunque no existan según la realidad: *"Multa quippe dicuntur secundumjormam (loquendi), quae non sunt secundum rem"(CD>* 250, 21s).

Y da los siguientes ejemplos:

"Como 'temer' que según la forma de la palabra se dice activo, cuando es pasivo según la realidad. Así también se dice que la 'ceguera' es algo según la forma de hablar, cuando no es algo según la realidad. Así como, en efecto, decimos sobre alguien que tiene visión y la visión se da en él, así decimos que tiene ceguera y que la ceguera se da en él, cuando ésta no es algo, sino más bien no-algo."

[cc]*Ut 'timere' secundum formam voás diátur activum, cum sitpassivum secundum rem. Ita quoque 'caeátas' diátur aliquid secundum formam loquendi, cum non sit aliquid secundum rem. Skut enim de aliquo dicimus quia habet visum et visus est in eo: ita dicimus quia habet caeátatem et caeátas est in eo, cum haec non sit aliquid sedpotius non-aliquid."* (CD, 250, 21-26).

De esta forma sugiere Anselmo que la forma como se utiliza el lenguaje según la manera como se estructura, como se entienden las formas verbales, como se contruyen las oraciones, conlleva a plantear y concebir las cosas de cierta manera, que no necesariamente corresponden con algo en la realidad. Y en este sentido, que se afirme existencia de ciertas cosas por la forma como se utiliza el lenguaje. Obviamente, su realidad depende del lenguaje mismo: se trata de cosas que son únicamente por el lenguje. Así se puede pensar que se dan ciertas cosas cuya realidad es arbitraria en la misma medida en que lo sea el lenguaje, de tal manera que si el lenguaje se altera, se puede alterar su existencia, que si los usos cambian, cambia su manera de entenderlas como realidad. Anselmo llama este tipo de entidades *quasi aliquid* - cuasi algo.

La postulación de estos cuasi-algos le permite resolver el problema de la significatividad del término 'mal', en la medida en que a la nada se le puede hacer corresponder un objeto que sólo tiene existencia por la forma de hablar - CD, 251,3-16. De esta manera, el objeto de referencia de los términos negativos sería constituido por el lenguaje mismo, siendo reales por y para ese mismo lenguaje. Lo anterior motivaría a pensar si el mal es en últimas una construcción posibilitada meramente por el lenguaje, lo que parece ser una posición que Anselmo tendría que aceptar.

Como conclusiones parciales se pueden plantear las siguientes:

Primera, los significados de los nombres no se limitarían solamente a las cosas que existen en la realidad, sino que se amplían a lo que la utilización del lenguaje

implique. Dicho de otra manera, el lenguaje crea una ontología propia, cuando la realidad no satisface sus necesidades.

Segunda, las posibilidades de referencia de las palabras de un lenguaje no tienen por qué reducirse a objetos realmente existentes, ni a meras representaciones, ni a las palabras mismas sin representaciones ni objetos reales correspondientes.

Tercera, teniendo en cuenta que el texto *Depotestate* fue escrito con anterioridad al *De casu diaboli*, este último presenta no sólo una amplición de las ideas del primero, sino un replanteamiento de la forma de entender el concepto de *'aliquid':* el tercer tipo de objeto, aquel del que sólo se tiene nombre, se puede redefinir en función de la aceptación de cuasi-algos, generados por la forma de usar el lenguaje.

Cuarta, en el *De casu diaboli* se mantiene la importancia del uso del lenguaje como expediente para explicar la significatividad de las palabras.

2.2.3 Ampliaciones de la concepción de 'significado' según el *De veritate*

2.2.3.1 La significación en las proposiciones

Para Anselmo las proposiciones son expresiones que fueron hechas principalmente para significar que existe lo que existe o que no existe lo que no existe, o que es lo que es, o que no es lo que no es:

"Pero cuando significa —la proposición— que es (existe) lo que es (existe), doblemente hace lo que debe; puesto que, significa, por un lado, lo que asume significar, y por otro, para lo que fue hecha. Pero según esta rectitud y verdad que significa que es (existe) lo que es (existe), la proposición se dice por el uso recta y verdadera, y no según aquella que significa que es (existe) antes bien, lo que no es (existe). En efecto, más debe por lo que recibe significación, que por lo que no recibe. En efecto, no asume significar que una cosa es cuando no es, o bien que

no es cuando es, sino porque no pudo serle dado significar solamente que es cuando es, o bien que no es, cuando no es. Por lo tanto, una es la rectitud y la verdad de la proposición que significa lo que ha de significar según como ha sido hecha; otra, en verdad, la de la que significa lo que asume significar. Ciertamente, esta es inmutable en la oración misma, aquella, en verdad, mutable. En efecto, esta siempre la tiene, aquella, en verdad, no siempre. En efecto, esta la tiene naturalmente, aquella, en verdad, de forma accidental y según el uso. Por cierto, cuando digo: es de día para significar que es lo que es, rectamente uso la significación de esta oración, porque para esto fue hecha; y, por esto, se dice entonces que significa rectamente."

"Sed cum significat esse quod est, dupliáter facit quod debet; quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod Jacta est. Sed secundum hanc rectitudem et veritatem qua significat esse quod est, usu recta et vera diátur enuntiatio; non secundum Mam qua significat esse etiam quod non est. Plus enim debetpropter quod accepit significationem, quam propter quod non accepit. Non enim accepit significare esse rem cum non est, vel non esse cum est, nisi quia non potuit Mi dan tune solummodo significare esse quando est, vel non esse quando non est. Alia igitur est rectitudo et ventas enuntiationís quia significat ad quod significandum Jacta est; alia vero, quia significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis. Hanc namque semper habet, Mam vero non semper. Istam enim naturaliter habet, Mam vero accidentaliter et secundum usum. Nam cum dico: dies est, ad significandum esse quod est, recte utor huius orationis significatione, quia ad hoc Jacta est; et ideo tune rede diátur significare."(V, 179, 2-17)

Anselmo supone que las proposiciones han sido hechas para algo en especial: significar que es (existe) lo que es (existe), o bien, para significar que no es (existe), lo que no es (existe). De ahí desprende un criterio de uso: una proposición se utiliza rectamente si efectivamente significa lo que debe significar. Este criterio de uso está íntimamente relacionado con una concepción de la verdad proposicional: una proposición es verdadera si significa que es (existe) lo que es, o bien, si significa que lo que no es (existe), no es (existe). En este sentido, el uso recto de una proposición y su verdad resultan ser equivalentes: si una proposición es verdadera también es rectamente usada, y si es rectamente usada, entonces es verdadera.

Algunos comentarios sobre lo dicho:

Primero, permite deducir un criterio de uso no correcto de las proposiciones: una proposición se utiliza incorrectamente si con ella se pretende significar que lo que es (existe) no es (existe), o si lo que no es (existe), es (existe).

Segundo, por lo tanto, se presupone una intención de significar la verdad como principio de uso recto de las proposiciones, de tal manera que la intención de engañar o mentir se puede asumir como fundamento del uso incorrecto o accidental de las proposiciones.

Tercero, la corrección de las proposiciones se establece en función de que efectivamente signifiquen lo que deben significar según aquello para lo cual fueron hechas, según el uso que se haga de ellas. En otras palabras, las proposiciones se juzgan no sólo como un medio de expresión, sino en función del uso que se haga de este medio a partir de un determinado criterio de corrección.

Cuarto, la verdad de la proposición depende no solamente de la mera correspondencia entre estados de cosas y lo que signifique la proposición, sino de la rectitud de su mismo uso.

Quinto, la significación de las proposiciones se considera a partir de lo que se haga con ellas, del uso que se les dé. En otras palabras, a partir de un determinado hacer, de una actividad. Esto es especialmente importante para sentar un eventual marco de referencia para poder entender una de las tesis básicas del *Depotestate:* todo verbo se puede parafrasear por el verbo 'hacer'. En efecto, cuando una proposición es verdadera, logra significar lo que debe significar según aquello para lo que fue hecha, por lo tanto, hace que signifique lo que debe. De ahí que si la proposición "A es B" es verdadera, "A es B" a la vez haga lo correcto. Por lo tanto, afirmar que "A es B" hace lo correcto. En consecuencia, en el afirmar B de A hay ya supuesto un hacer, y uno tal que resulta equivalente con la verdad de la proposición misma:

"Así como, en efecto, el fuego hace la verdad cuando calienta, porque tiene el ser de aquel de quien lo recibió, así también esta oración, a saber, 'es de día', hace la verdad cuando significa que el día es, bien sea de día, bien no sea; puesto que esto asume hacer por naturaleza."

"Sicut enim ignis cum calefaát veritatem faát, quia ab eo accepit a quo habet esse: ita et haec oratio, sálicet 'dies esf, veritatem faát, cum significat diem esse, sive dies sit sive non sit; quoniam hoc naturaliter accepit faceré." (V, 183, 3-6)

Sexto, la significación de una expresión no sólo tiene que ver con la referencia que se pueda establecer entre una palabra y algún tipo de algo, sino entre proposiciones y "estados de cosas" en los cuatro siguientes sentidos: bien sea entre la proposición y la existencia de lo que se afirma que existe o no existe, bien sea entre la proposición y el darse efectivo de lo que se afirma por parte del predicado del sujeto o de lo que se niega, lo que es o lo que no es. En este sentido se distinguen proposiciones en las que se utiliza el verbo 'ser' de una manera intransitiva con la significación de existencia del sujeto, de las proposiciones en las que se utiliza de forma transitiva, con la significación de predicación.

Séptimo, ya que estos referentes preposicionales difieren de los conceptos de *'aliquid'* antes mencionados, y ya que en las proposiciones aparecen palabras, sería conveniente analizar la relación que se pueda presentar entre el significado de las palabras y el de las proposiciones, con el fin de establecer cómo se condicionen mutuamente. Una respuesta a este asunto se encuentra en el planteamiento de la apelación formulada en el *Degrammatico,* de la que se hablará más adelante.

Octavo, así como se presentó una distinción entre diferentes tipos de algos en función de su grado de realidad, hay una diferenciación entre los tipos de significación proposicional —recta y no recta— en función de la verdad que expresen.

2.2.3.2 Ampliación de lo dicho a otras formas de expresión no proposicionales

"Puesto que no sólo se da significación verdadera o bien falsa en aquello que solemos llamar signos, sino también en todo lo otro que dijimos. Ya que, en

efecto, no ha de ser hecho por alguien sino lo que debe hacer, por lo mismo que alguien hace algo, dice y significa que esto se debe hacer. Que si debe hacer lo que hace, dice la verdad. Pero, si no debe, miente."

"Namque non solum in iis quae signa solemus dicen, sed et in aliis ómnibus quae diximus est significatio vera ve I falsa. Quoniam namque non est ab aliquo faáendum nisi quod quis debetfaceré, eo ipso quod aliquis aliquidfacit, dicit et significat hoc se deberé faceré. Quod si debetfaceré quodfaát, verum dicit. Si autem non debet, mentitur." (V, 189, 2-7)

Al aceptar Anselmo formas de comunicación no articulada, amplía la idea de significado más allá de lo que convencionalmente se entiende por signo. Según él, tanto las acciones como la mera existencia de las cosas se pueden entender como medios de expresión.

A partir de dos casos se ejemplifica en qué sentido se pueden tener en cuenta las acciones como medios de comunicación:

Al preguntarle a alguien sobre la distinción entre hierbas venenosas y saludables, si éste contestara que las saludables son éstas, pero comiera de otras, la acción no sólo expresaría cuáles son para él verdaderamente las saludables, sino que la acción generaría más credibilidad que el uso del lenguaje articulado mismo:

"Por lo tanto, más te diría cuáles serían las salubres con la obra que con el verbo."

"Plus ergo tibí diceret quae salubres essent opere quam verbo." (V, 189, 16)

En este caso supone lo siguiente: se da por sentado un deber hacer que valida y motiva el mantenerse vivo y con salud. De esta forma, lo que una persona haga o deje de hacer en función del mantenerse vivo indica no sólo la corrección de sus actos, sino que indica que se está cumpliendo con lo debido, y, por lo tanto, al indicarlo, lo significa. En este orden de ideas, el hacer se asume como un medio de expresión en la medida en que signifique o no lo que en principio se debe hacer o no hacer. Los referentes de este tipo de medio de comunicación serían principalmente valores. La significación será recta si efectivamente la acción

significa el valor debido, en caso contrario, si la persona actúa por fuera de lo debido, será incorrecta en la medida en que señala un valor indebido. Y ya que hay una implicación recíproca entre lo debido y la verdad, la significación recta a la vez será la verdadera, mientras que la opuesta será falsa o mentirosa. De esta forma, cualquier acción se puede entender como medio de expresión que significa algún tipo de valor teniendo en cuenta lo que ese sujeto deba o no hacer. En el sistema de Anselmo ese deber hacer viene prefijado en última instancia por la voluntad divina que determina el deber ser de todo lo creado, asunto sobre el que se volverá más adelante al tratar el tema de la existencia de las cosas como medio de expresión.

Por otro lado, también se supone una mayor credibilidad frente al hacer que frente al decir:

> "No creería tanto en el decir como en la obra." *"Non tantum crederem verbo quantum opeñ."* (V, 189, 15)

Esto señala que frente al lenguaje articulado, el de las acciones genera mayor credibilidad y, por lo tanto, que la aceptación de lo que se expresa con el primero está supeditada a lo que exprese el segundo. Pero también, que el asunto de la verdad o no de las proposiciones no sólo tiene que ver con la intención de utilizarlas para significar que lo que existe existe, sino con la credibilidad que genere su enunciación. Y en este caso, la situación de enunciación de una proposición puede invalidar su valor de verdad, si las conductas concomitantes significan lo contrario. En este sentido, las acciones, el hacer, vinculado con la situación de la enunciación de la proposición prima como factor determinante de la verdad de la proposición misma. Esto es importante si se piensa de nuevo en la ya mencionada tesis del *De potestate* según la cual, todo verbo se puede sustituir por el verbo 'hacer', en el siguiente sentido: si se dice "Es verdad, que esta planta es saludable", esta frase se puede "traducir" por la acción misma de comer de la planta de la que se dice que es saludable. En este caso, la cualificación de la proposición "Tal planta es saludable" como verdadera se indica por un determinado hacer, el hecho de comérsela, por lo tanto, esa acción la hace verdadera en la medida en que genera su credibilidad.

El segundo ejemplo sugiere que los significados posibles de las acciones no sólo tienen que ver con valores, sino con pensamientos o voliciones en general:

"Igualmente cuando alguien piensa o quiere algo, si ignorase si debiese querer o pensar eso, si vieses su voluntad y pensamiento, la misma obra te significaría que esto debiese pensar o querer. Porque si así debiese, la verdad diría. Pero si no, mentiría."

"Similiter cum cogitat aliquis aut vult aliquid, si nesáres an deberet id velle sive cogitare: si voluntatem eius et cogitationem videres, significaret tibi ipso opere quia hoc deberet cogitare et velle. Qiiod si ita deberet, verum diceret. Si autem, mentiretur." (V, 189, 20-24)

En este caso las obras mismas sirven como parámetro para establecer la verdad de lo que piensa, de tal manera que si se piensa o se quiere algo, pero las actuaciones no lo confirman, en el fondo resulta mentira o falsedad lo pensado o querido.

Lo anterior se amplía hasta la existencia misma de las cosas:

"En la existencia de las cosas también se da igualmente significación verdadera o falsa, puesto que por lo mismo que algo es, se dice que debe ser."

«In rerum quoque existentia est similiter vera velfalsa significatio, quoniam eo ipso quia est, dicit se deberé esse." (V, 189, 24-25)

Esta afirmación supone que cualquier cosa en la medida en que exista sirve como medio de expresión en la medida en que significa que debe ser o no. Es conveniente no reducir esta afirmación a la mera confirmación de la existencia de algo, sino ampliarla además al modo de ser de las cosas que existen:

"Si el fuego recibió el calentar de aquel de quien tiene el ser: cuando calienta, hace lo que debe. Por lo tanto, no veo qué inconveniencia sea que el fuego haga la verdad y la rectitud cuando hace lo que debe."

"Si ignis ab eo a quo habet esse accepit cale/acere: cutn cakfacit, facit quod debet. Igitur non video quae inconvenientia sit ignem faceré veñtatem et rectitiidinem, cum facit quod debet." (V, 182, 3-5)

En este caso se sugiere que todas las cosas tienen ciertas propiedades según la voluntad del dios que las creó. Por lo tanto, si obran según esas propiedades que deben tener, obran rectamente y de forma verdadera. Según esto, la existencia misma de algo, así como su modo de ser, indican lo que algo debe ser o no en función de lo que haya previsto la voluntad del dios omnicreante y, por lo tanto, lo significan.

Ahora bien, tanto la existencia como el modo de ser se tienen en cuenta a partir de un deber ser. En este orden de ideas, la realidad de una determinada cosa se concibe en la medida en que realice ese deber ser y, por lo tanto, como hacer, como acto. De esta forma, la propiedad que tiene el fuego de calentar expresa principalmente un hacer del fuego: el fuego hace calor. Y al hacerlo, hace lo debido y, por lo tanto, obra rectamente y de forma verdadera, ya que corresponde con la naturaleza que le adjudicó el dios omnicreante. Como se puede ver, estas ideas permiten determinar un contexto más específico para entender por qué todo verbo se puede sustituir por el verbo 'hacer': tanto la existencia como el modo de ser de cualquier cosa significan lo que el algo en cuestión debe o no debe ser, y, por lo tanto, un determinado actuar según lo debido o lo indebido.

2.3 El significado de las palabras según el contexto proposicional

Cuando se dice que toda palabra en la medida en que es significativa debe referir a algo, todavía no se ha especificado cómo opera este planteamiento cuando las palabras se unen unas a otras generando oraciones y cadenas de oraciones. El estudio de este tema permitiría complementar lo ya mencionado acerca tanto del significado de las palabras como de las proposiciones. Para efectuarlo se tendrá en cuenta principalmente el texto *De grammatico* donde se encuentra planteada la teoría anselmiana de la apelación.

2.3.1 Posibles tipos de significaciones de los nombres tomados aisladamente

"Aunque allí —en las *Categorías* de Aristóteles— se entienda esto que tú dices, que todo lo que es es alguna de éstas <categorías>, sin embargo, la intención principal de Aristóteles en aquel libro no fue mostrar eso, sino, por cierto, que todo nombre o bien verbo alguna de éstas significa. En efecto, no intentaba mostrar qué son las cosas singulares, ni de qué cosas son apelativas las voces singulares: sino de cuáles son significativas. Pero, puesto que las voces no significan sino cosas: al decir qué es lo que las palabras significan, fue necesario decir qué son las cosas."

"Etsi hoc ibi intelligatur quod tu diás, quia omne quod est aliquid horum est: non tamenjuit prinápalis intentio A.ristotelis hoc in illo libro ostendere, sed quoniam omne nomen ve I verbum aliquid horum significat. Non enim intendebat ostendere quid sint singulae res, nec quarum rerum sint appellativae singulae voces: sed quarum significativae sint. Sed quoniam voces non significant nisi res: dicendo quid sit quod voces significant, necesse fuit dicere quid sint res." (DG, 162, 20-26)

Este texto permite complementar lo dicho acerca de la significación de las palabras, en la medida en que éstas no sólo significan cosas, sino cosas de diferentes tipos, según la clasificación que propone Aristóteles en *Las Categorías.*

Según la lectura de Anselmo del mencionado texto, Aristóteles se habría preocupado principalmente por establecer primero que todo qué significan las palabras tomadas aisladamente, es decir, por fuera de cualquier enlace con otras. De este interrogante habría resultado que las palabras significan cosas como caballo, hombre; o cosas como dos codos, tres codos; o cosas como blanco, gramático; entre otras y siguiendo los ejemplos del Estagirita en la mencionada obra. Esto le habría permitido llegar a una clasificación general de las palabras según ciertas categorías o formas de significación, y así establecer que las palabras, cuando se toman aisladamente, significan o substancia, o cualidad, etc. Sin embargo, Anselmo no aclara bajo qué criterios se guió El Filósofo para agrupar 'caballo' junto con 'hombre' y no junto con 'ágil', por poner algún ejemplo. Es decir, no se hace

referencia a los criterios básicos de clasificación. Y acá cabría la posibilidad de que éstos hubiesen sido extraídos de una ontología previa, de tal forma que el significado de las palabras se ajustase al tipo de objetos que la ontología postulase, o que estos criterios se hubiesen fundamentado en clasificaciones de palabras propias de la gramática del lenguaje, de tal forma que como se distingue entre sustantivos, adjetivos, etc., necesariamente las palabras refieran o substancias o cualidades, etc. Como sea, Anselmo en todo caso privilegia la determinación de lo que las palabras significan sobre lo que puedan ser las cosas referidas por sí mismas. De ahí que convenga no confundir lo que sean los referentes de un lenguaje según el tipo de clasificación que se haga de sus palabras, con lo que resulte del estudio de los referentes, de los objetos independientemente de lo anterior.

Volviendo sobre el concepto de 'algo', éste se puede ampliar según las categorías planteadas por Aristóteles: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión. Y si se tiene en cuenta lo dicho anteriormente acerca de los cuatro tipos de algo formulados en el *De potestate,* se pueden tener unos cuarenta tipos de cosas, que resultarían de la combinación de los criterios de grado de realidad del referente con los diez tipos de significación posibles de las palabras tomadas aisladamente. Es decir, una substancia de la que se tiene nombre, representación y que existe en la realidad, una substancia de la que se tiene solamente nombre y representación, una substancia de la que sólo se tiene nombre, una substancia de la que ni se tiene nombre, ni representación, ni constatación de su realidad, y así con cada categoría de las restantes.

2.3.2 Posibles problemas en la determinación del tipo significado según las categorías de las palabras

Ya desde el comienzo del *De grammatico* se plantea el problema de la siguiente manera, tomando como caso el asunto de la determinación del significado de la palabra 'gramático':

"Para que se pruebe sin duda que gramático es una substancia, es suficiente (afirmar) que todo gramático es hombre y que todo hombre es substancia. En

efecto, todo lo que tiene el gramático para que se siga su substancia, no lo tiene sino porque es hombre. () Que en verdad gramático sea cualidad, abiertamente lo manifestaron los filósofos que de este asunto trataron. Es imprudencia refutar su autoridad sobre estas cosas. Igualmente, puesto que es necesario que gramático sea o substancia o cualidad, si es una cualquiera de éstas, la otra no es, y si una cualquiera no es, la otra necesariamente tiene que ser ()"

'Utquidem gmmmaticusprobetur esse substantia, suffiát quia omnis grammaticus homo, et omnis homo substantia. Qiddquid enim habet grammaticus ut sequatur eum substanáa, non habeí nisi ex eo quia homo est. () Quod vero grammaticus sit qualitas, aperte fatenturphiksophi qui de hac re tractaverunt. Quorum auctoritatem de his rebus est imprudentia improbare. ítem quoniam mees se est ut grammaticus sit aut substantia aut qualitas, ut quodlibet horum sit alterum non su, et quodlibet non sit alterum necesse sit esse ()." (G, 145, 14-17, 146, 1-5)

Lo anterior se puede tematizar de la siguiente forma:

(1) Todo gramático es hombre.
(2) Todo hombre es substancia.
(3) Por lo tanto, todo gramático es substancia.
(4) 'Gramático' es un adjetivo según autoridad de filósofos reconocidos en esos asuntos.
(5) Por lo tanto, no conviene negar (4).
(6) Se genera una contradicción entre (3) y (5).
(7) Por lo tanto, necesariamente o es adjetivo o es substancia, pero no ambos a la vez.

Por mencionar un ejemplo en relación con la premisa (4), se puede citar lo dicho por Aristóteles en Las Categorías 8b, 25-27 y 10a, 28-33: "Llamo cualidad aquello según lo cual algunos se llaman tales o cuales ..." "Son cualidades, pues, las mencionadas, y son cuales las cosas que se dicen paronímicamente de acuerdo con aquellas o cuanto se dice de alguna otra manera a partir de ellas. Así, pues, en la mayoría y prácticamente en la totalidad de los casos, se dicen paronímicamente, v.g.: de la blancura, el blanco, y del conocimiento gramatical, el gramático, y de la justicia, el justo, y de la misma manera en los demás casos." (Aristóteles, Tratados de Lógica (Organon) I, Ed. de Gredos, Madrid, 1982, pgs. 55 y 59)

Como desarrollo de las premisas (l)-(3) se puede mencionar lo siguiente:

Puesto que se puede decir que Sócrates es animal y hombre y gramático, en este caso la expresión 'gramático' permite especificar el tipo de hombre que es Sócrates, funcionando, por lo tanto, aparentemente como especie. Si a la determinación de Sócrates se añadiese "gramático griego", el término funcionaría como género en relación con 'griego'. Como se sabe, una de las acepciones del término 'substancia' tiene que ver precisamente con el hecho de significar género o especie, por lo tanto, 'gramático' se podría entender como substancia. Otro sentido de 'substancia' tiene que ver con la referencia a individuos, y según este caso, 'gramático' también se podría entender así: "Cierto gramático tal y tal". Pero también es un término que se utiliza en posición de sujeto, lo que confirma lo anterior:

"... porque en cuanto algo, gramático no está en el sujeto, también es género y especie, también se dice en relación al qué; porque es también hombre, que es especie, también animal, que es género, y estos se dicen en relación al qué. También es individuo así como hombre y animal, porque del mismo modo que cierto hombre y cierto animal, así cierto gramático es individuo. Sócrates, en efecto, es tanto animal como hombre, también gramático."

"...quia secundum aliquidgrammaticus non estin subiecto, etestgenus etspeáes, etdiáturin eo quod quid; quia est et homo qui speáes est, et animal quod estgenus, et haec dicuntur in eo quod quid. Est etiam individuus sicut homo et animal, quia quemadmodum quídam homo et quoddam animal, ita quídam grammaticus est individuus. Sócrates enim et animal et homo est et grammaticus." (G, 155, 7-12)

El problema mencionado sugiere que desde la concepción del significado asumida para las palabras por fuera de su relación con otras, es posible plantear cierto tipo de equivocidad que cuestionaría la posibilidad de determinar el significado propio de cada término, en la medida en que muchas palabras se pueden entender a la vez como significando cualidades o substancias. El inconveniente se plantea al estudiar el uso de las expresiones a partir de su relación con otras, es decir, en la medida en que conforman oraciones. De esta manera, se

motiva una complementario!! de lo dicho acerca del significado, teniendo en cuenta el condicionamiento del significado de las palabras por el contexto en el que aparecen, y en especial, por el proposicional.

2.3.3 La apelación o la significación por otro

Anselmo plantea el siguiente caso, que a pesar de su extensión vale la pena reproducir enteramente:

"Maestro. Si tú ignoras que en cierta casa está encerrado un caballo blanco, y alguien te dice: "En esta casa está lo blanco o el blanco", ¿conoces por ésto que allí está un caballo? Discíplulo. No. En efecto, o bien expresa lo blanco, la blancura, o bien en lo que se da lo blanco. De ninguna cosa en particular concibo en la mente su esencia sino la de este color. M. Aunque otra cosa entiendas que este color, sin embargo, esto es cierto, que no entiendes por este nombre la esencia de aquello en lo que se da el color mismo. D. Cierto. Pues aunque aparezca en el alma un cuerpo o superficie, lo que no se efectúa por algo distinto sino porque tengo experiencia en que esto suele ser blanco, sin embargo, el nombre mismo 'blanco' nada de esto significa, así como fue probado sobre 'gramático'. Pero, todavía espero que expliques qué significa. M. ¿Qué sucede si ves estando juntos alternativamente al caballo blanco y al buey negro, y alguien te dice sobre el caballo "pégale", sin mostrar por signo alguno sobre qué habla. ¿Sabes que habla sobre el caballo? D. No. M. Si en verdad tú ignorándolo y preguntando: "¿A cuál?". Responde: "Al blanco". ¿Entiendes sobre qué habla? D. Entiendo 'caballo' por el nombre de blanco. M. Por lo tanto, el nombre de blanco significa para ti caballo. D. Significa ambos. M. ¿No ves que [significa] de otro modo que el nombre de caballo?

D. Veo. Por supuesto el nombre de caballo también antes de que sepa que el caballo mismo es blanco, me significa la substancia del caballo por sí, y no por otro. En verdad, el nombre de blanco significa la substancia del caballo no por sí, sino por otro, y es por esto que sé que el caballo es blanco." *"M. Si est in domo aliqua albus equus te nesciente inclusas, et aliqüis tibi dicit: in hac domo est álbum sive albus: an seis per hoc ibi esse equum? D. Non. Sive enim dicat álbum albedinem, sive in quo est albedo: nullius certae rei mente concipio essentiam nisi huius colorís. M. Etiamsi aliquid aliud intelligis quam colorem istum: illud tamen certum est, quid eius in quo est ipse color essentiam per hoc nomen non intelligis. D. Certum. Nam etsi oceurrat animo corpus aut superficies, quod non ob aliudfit nisi quia expertus sum in bis soleré esse albedinem: ipsum tamen nomen 'aIbi' nihil horum significat, sicutprobatum est degrammatico. Sed adhuc expecto ut ostendas quia significat. M. Quid si vides stantes iuxta se invicem álbum equum et nigrum bovem, et diát tibi aliquis de equo: percute illum, non monstrans aliquo signo de quo dicat: an seis quod de equo dicat? D. Non. M. Si vero nescienti tibi et interroganti: quem? respondet: álbum: intelligis de quo dicit?*

D. Equum intelligo per nomen albi. M.

Nomen igitur albi significat tibi equum. D.

Significat utique.

M. Nonne vides quia alio modo quam nomen equi? D. Video. Nempe nomen equi etiam priusquam sciam ipsum equum álbum esse, significat mihi equi substantiam per se, et non per aliud. Nomen vero albi equi substantiam significat non per se, sed per aliud, id est per hoc quia scio equum esse álbum." (G, 160, 4-29)

El caso resulta particulamente interesante en la medida en que parte del uso comente del lenguaje ligado a una determinada situación que sirve como parámetro para indicar la solución del problema planteado:

(1) Hay un caballo blanco encerrado en una casa.
(2) El discípulo no lo sabe.
(3) Al discípulo se le dice: "En la casa está lo blanco".

Como se puede ver, la pregunta por significado de 'blanco' va dirigida específicamente al discípulo, es decir, no se plantea en general y desligada de la situación concreta, y se tiene en cuenta según lo descrito por (1) y (2). De ahí que por 'blanco' tan sólo entienda el conocimiento previo relacionado con esa palabra, bien sea el de la blancura, o el de lo blanco, o el de algo blanco, o el de alguna otra cosa, menos el de un caballo blanco, a no ser por mera casualidad. En general se podría decir que en este caso 'blanco' significa una cualidad, la de ser blanco, pero en todo caso no la substancia específica del caballo. Esta situación se hace posible por desconocimiento de las proposiciones "En la casa hay un caballo", "Ese caballo es blanco" y "En la casa no hay otra cosa particularmente blanca". Esta información adicional le hubiera permitido concretar la referencia de "En la casa está lo blanco", de tal manera que se significase al caballo. De ahí que se sugiera que la referencia de los términos venga condicionada tanto por la información con que cuente el oyente, así como con su veracidad, de tal forma que permita hacer razonamientos del siguiente tipo:

(4) Si en la casa está lo blanco,
(5) si hay un caballo,
(6) si el caballo es blanco,
(7) si no hay ninguna otra cosa particularmente blanca,
(8) entonces, lo blanco' sirve para identificar al caballo,
(9) por lo tanto, 'blanco' significa de alguna forma al caballo.

Pero como la información consignada en (l)-(2) así como la de (5)-(7) es variable, es posible afirmar que la palabra 'blanco' pueda significar de alguna forma cualquier tipo de cosa, previa alteración de los supuestos. Es decir, que el contexto general que incluye tanto lo que se dice, como la situación en la que se lo hace, permiten alterar el significado propio de los términos. Esta idea se vería confirmada por el cambio de la situación de referencia que el mismo Anselmo propone más adelante:

(8) El discípulo ve que están juntos y alternativamente un buey negro y un caballo blanco.
(9) Se le dice: "Pégale."
(10) No se le da ninguna información adicional.
(11) (8)-(10) generan ignorancia en el discípulo. O lo que es equivalente, no puede determinar la referencia del pronombre "este" *(illum).*
(12) Se le dice: "Al blanco."

En este caso (12) permite la comprensión con base en cierta información supuesta y diferente de (l)-(3):

(13) Hay que pegarle al caballo, lo que el discípulo no sabe.
(14) Están el buey y el caballo a los que se les puede pegar.
(15) No hay otros seres los que se les pueda pegar, perros, por ejemplo.
(16) Por lo tanto, los posibles referentes de 'este' se reducen al caballo y al buey.
(17) El buey está junto al caballo.
(18) El discípulo los ve alternativamente.
(19) Cuando se le dice "Pégale" podría tener su vista tanto-sobre el uno como sobre el otro.
(20) Por lo tanto, no puede identificar a cuál pegarle.
(21) El caballo es blanco y el buey, negro.
(22) Por lo tanto, los posibles objetos referentes de 'ese' o son el caballo blanco o el buey negro.
(23) Por lo tanto, al decir "al blanco" se logra la determinación de la referencia pretendida.

De nuevo, el significado de 'blanco' se determina por una serie de factores de diversa índole que implican una reducción del campo de los posibles referentes, cierta información sobre los rasgos distintivos de los referentes del campo ya acotado, así como el conocimiento común del significado de ciertas palabras, independiente de las alteraciones semánticas motivadas por la situación.

Volviendo sobre la forma como Anselmo plantea el caso mencionado:

En principio todas las palabras poseen un significado propio, que hace referencia a lo que por sí significan, por fuera de las situaciones de uso en que aparecen. Normalmente este significado hace referencia a la esencia de lo referido y se expresa a partir de la definición de la palabra en cuestión. De ahí que el discípulo asocie con 'blanco' de manera directa, es decir, independientemente de las situaciones de uso que se le plantean, con "la esencia de blanco", asunto este sobre el que se volverá más adelante. Pero al relacionarse unas palabras con otras, ligado a ciertos usos del lenguaje que implican a la vez ciertas situaciones concretas, es posible que el referente esencial de la palabra cambie, significando no solamente otra cosa, sino haciéndolo precisamente por otros factores, a saber, su relación frente a otras palabras y la situación misma de su enunciación. A este tipo de significación se la llamaría "por otro" - *"per aliud"*, frente a la primera que sería "por sí"->r .re".

En este orden de ideas, cada palabra tiene un significado por sí, que debe ser previo al uso comprensivo del lenguaje. Este significado no varía en principio, ya que se establece en función de las esencias y es común a los hablantes. Pero a la vez, cada palabra puede tener innumerables significados^oro/ro, dependientes del uso concreto del lenguaje, que pueden variar, que no requieren ser conocidos previamente por los hablantes, que se van estableciendo en la medida en que se va haciendo uso del lenguaje, que no requieren ser comunes y que son accidentales:

"Por lo cual me parece que la siginificación de los nombres y de los verbos se puede dividir así, una que es por sí, otra, por otro. M. Considera también, puesto que de estas dos significaciones aquella que es por sí, es de significación substancial por las palabras mismas, la otra, en verdad, accidental. En efecto, cuando en relación con la definición del nombre o bien del verbo se dice que es 'voz significativa', no hay que entender otra cosa en la significación que aquella que es por sí."

"Quapropter videtur mihi significatio nominum et verborum sic dividíposse, quod alia sit per se, alia per aliud. M. Considera etiam, quoniam harum duarum significationum illa quae

per se est, ipsis voclbus significativis est substantialis, altera vero accidentalis. Cum enim in definitione nominis ve I verbi diátur quia est 'vox significativa \ intelligendum est non alia significatione quam ea quaeper se est." (G, 161, 12-18)

Lo dicho permite introducir la noción de 'apelación' para referirse a la relación que se da entre el referente significado indirectamente o por medio de otro y la palabra misma:

"M. ¿Ves, por lo tanto, de qué modo 'blanco' no es significativo de eso que de algún modo significa, y de qué modo es apelativo de eso de lo que no es significativo?

D. También lo veo. En efecto, significa al caballo y no lo significa, porque no lo significa por sí, sino por otro, y, sin embargo, el caballo es apelado blanco."

"M. Vides ergo quomodo 'albus' non sitsignificativum eius quodaliquo modo significat, et quomodo sit appellativum eius cuius non est significativum'?

D. Hoc quoque video. Significat enim equum et non significat, quia non eum significat per se, sedper aliud, et tamen equus appelatur albus." (G, 161, 6-10)

Generalizando, se puede decir que un nombre apelativo es aquel que refiere algo de forma indirecta, es decir, por otro. Pero, ya que esto sucede a partir de situaciones concretas de uso del lenguaje, también se puede afirmar:

"Ahora bien, llamo entonces nombre apelativo de cualquier cosa, aquel por el que es apelada la cosa misma según el uso corriente del lenguaje."

"¿\ppellativum autem nomen cuiuslibet rei nunc dico, quo res ipsa usu loquendi appellatur." (G, 157, 5-6)

2.3.4 Criterios adicionales para distinguir entre referencia a substancias o cualidades

Cuando se afirma que una palabra significa substancialmente un determinado ser, entonces lo significa como una unidad y como un todo. Esto implica que los rasgos distintivos de esa unidad no pueden existir de forma separada al todo al

que pertenecen, a no ser, que la cosa misma deje de ser. En otras palabras, la substancia misma es su causa y a ella le pertenecen. De esta manera, cuando se define 'hombre', es decir, cuando se trata de definir la substancia que es referida por este nombre con la intención de determinar su esencia, y se afirma que el hombre es animal y es racional, ni la animalidad, ni la racionalidad pueden ser separadas del hombre, suponiendo que todavía puede permanecer algo de la substancia humana. De ahí que sea conveniente distinguir en la predicación la que es substancial de la que no lo es, a pesar de que no se presente variación en la forma como se enuncia la proposición. En este sentido, cuando se afirma "A es B", si B es un rasgo distintivo de la substancia a la que refiere A, esta no puede plantearse sin B. Lo que es equivalente a decir que si se puede encontrar un A sin B, B no significa un rasgo esencial de A, sino uno accidental.

De ahí que si se afirma, por ejemplo, que 'gramático' refiere al hombre mismo de una manera substancial, entonces lo debería significar como una unidad y un todo, de la misma forma que lo hace la palabra 'hombre':

"... pienso que no consideras de qué forma tan distinta significan, a saber, el nombre de hombre aquello de lo que consta el hombre, y 'gramático' al hombre y la gramática. Puesto que el nombre de hombre significa por sí y como unidad aquello de lo que consta el hombre como un todo. En lo que la substancia tiene el lugar principal, ya que es causa de aquello y lo posee, no como al necesitar de aquello sino como aquello necesitándolo. En efecto, no se da ninguna diferencia de la substancia, sin que la substancia se pueda encontrar, y ninguna de sus diferencias sin que ella pueda existir."

"... puto quia non consideras, quam dissimiliter significent sálicet nomen hominis ea ex quibus constat homo, et grammaticus hominem etgrammaticam. Nempe nomen hominis per se et unum significat ea ex quibus constat totus homo. In quibus substantia prinápakm locum tenet, quoniam est causa aliorum et habens ea, non ut indigens Mis sed ut se indigentia. Nulia enim est differentia substantiae sine qua substantia inveniri nonpossit, et nulla differentiarum eius sine illapotest existere." (G, 156, 24-30)

Lo anterior aplicado al caso de la palabra 'gramático', quiere decir lo siguiente:

Si 'gramático' significa substancialmente al hombre y a la gramática, entonces se implica que el gramático consta tanto de hombre como de gramática, de tal manera que 'gramático' significa ambas partes por sí. De esta forma, También se implica que no puede existir el hombre sin la gramática, ni la gramática sin el hombre. De ahí que se plantee como esencia del gramático al hombre que sabe gramática. Por lo tanto, se podría argumentar que el rasgo de saber gramática permite distinguir entre los hombres que lo tienen y los que no, ya que efectivamente hay hombres no-gramáticos. En consecuencia, se formularían dos especies de hombres, siendo el ser gramático una diferencia substancial de lo humano tomado como género. Si esto fuese así, podría haber tantas especies de humanos como cualidades se pudiesen predicar sobre 'hombre', ya que todo tipo de predicación accidental implicaría diferencia de especie, lo que parece ser una consecuencia indeseable cercana a algún tipo de nominalismo: tantos conceptos de 'humano' como diferencias entre los individuos. La otra alternativa sería asumir que gramático define al género humano mismo, de tal manera que no podría haber hombres no-gramáticos, lo que claramente va contra la realidad. En consecuencia, 'gramático' no significaría por sí o substancialmente al hombre.
En palabras de Anselmo:

"D. En efecto, así como el hombre consta de lo animal y de la racionalidad y de la mortalidad, y en relación con esto, hombre significa estas tres: así gramático consta de hombre y de gramática, y por esto, este nombre significa ambos. En efecto, nunca se afirma al gramático o al hombre sin la gramática, o a la gramática sin el hombre.

M. Por lo tanto, si así es como tú dices, también la definición de gramático es: hombre que sabe gramática.

D. No puede ser otra cosa.

M. Por lo tanto, en la medida en que la gramática divide al hombre gramático del no-gramático, conduce al gramático al ser y es parte de lo que es el ser de la cosa, y no puede ni estar presente ni ausente del gramático salvo la corrupción del sujeto.

D. ¿Y qué en esto?

M. Por lo tanto, la gramática no es accidente, sino diferencia substancial, y el hombre es género y gramático especie. Y no es distinto el argumento sobre la blancura y sobre accidentes similares. Lo que toda la doctrina del tratado muestra que es falso." *D. "Sicut eni?n homo constat ex animali et rationalitate et mortalitate,' et idárco homo significat haec tria: ita grammaticus constat ex homine et grammatica, et ideo nomen hoc significat utrumque. Numquam enim dicitur grammaticus aut homo sine grammatica, aut grammatica sine homine.*

AL Si ergo ita est ut tu dicis, definitio et es se grammatiá est: homo sciens grammaticam.

D. Non potest aliud esse. M. Ergo cum grammatica dividit hominem grammaticum a non-grammatico, conduát grammaticum ad esse, et estpars eius quod est esse rei, nec potest adesse et abesse a grammatico praeter subiecti corruptionem. D. Quid inde? M. Non est igiturgrammatica acádens sed substantialis differentia, et est homo genus, et grammaticus speáes. Nec dissimilis est ratio de albedine et similibus acádentibus. Quodfalsum esse totius artis tractatus ostendit." (G, 157, 12-27)

3. SIGNIFICACIÓN VERBAL Y CONCEPTO DE 'CAUSA'

3.1 Sustituibilidad de todo verbo por 'hacer'

"Este verbo 'hacer' suele ser puesto por todo verbo de cualquier significado, finito o infinito, e incluso por 'no hacer'." (F, 25,14-16)

Esta afirmación se puede sustentar así:

Si se pregunta en relación con alquien "¿qué hace?", se puede contestar diciendo que hace esto o aquello. En este caso, la expresión 'hacer' apelaría la actividad, si se dan las condiciones que permitan determinar la referencia. Pero también se podría contestar con cualquier verbo que significase de una manera más directa o por sí la actividad en cuestión. Lo anterior implica que las expresiones "hace esto" y, por mencionar algún ejemplo, "camina por el alodio" serían mutuamente sustituibles. Ahora bien, ya que el mismo razonamiento se puede hacer en relación con cualquier actividad, se podría afirmar que el verbo 'hacer' se puede poner por cualquier verbo en general - F, 25,16-22.

Lo dicho implica que todo verbo expresa algún tipo de actividad, y que la especificidad de esta actividad siempre se puede significar por el verbo 'hacer' junto con algún tipo signo o de situación de enunciación que permita significar precisamente esa actividad y no otra. Según esto, 'hacer' puede ser entendido como una especie *áepro-verbo,* en el sentido en que puede ser afirmado por cualquier

verbo, funcionando de una manera análoga a los pro-nombres, que pueden a su vez ser afirmados por cualquier nombre.

Una argumentación adicional del mismo planteamiento es la siguiente:

(1) Todo verbo se afirma en relación con algún sujeto.
(2) Desde el verbo, el sujeto se concibe como aquello que da lugar a lo significado por el verbo.
(3) Por lo tanto, como causa.
(4) Según el uso corriente de hablar, por 'causa' se entiende lo que hace aquello a lo que da lugar.
(5) Por lo tanto, si el sujeto se concibe como causa, a la vez se concibe como lo que hace determinada cosa.
(6) La determinación de ese hacer viene indicada por el verbo.
(7) Por lo tanto, todo verbo en el contexto de una oración significa algún tipo de hacer.
(8) En consecuencia, se puede sustituir por 'hacer'.

En palabras de Anselmo:

"En fin todo sobre lo que se dice algún verbo es alguna causa, para que sea significado por ese verbo; y según el uso acostumbrado de hablar toda causa se dice que hace aquello, de lo que es causa. Porque todo, sobre lo que se dice algún verbo, hace lo que es significado por el mismo verbo." (F, 26, 5-9)

Este argumento es especialmente interesante porque plantea una forma de concebir las oraciones en general en términos de causa-efecto: si todo verbo implica que el sujeto se asuma como causa cuyo hacer se expresa por el verbo, entonces el objeto del hacer o el hacer mismo se podrán entender como su efecto. En este sentido, el predicado se podrá asumir como la parte de la oración que refiere al efecto del sujeto. Según esto, toda proposición no sólo sería traducible en una que exprese un determinado hacer, sino que lo haga además en términos de causa-efecto. Algunos ejemplos:

"En efecto, de este modo quien se sienta, hace el estar sentado, y quien padece hace la pasión, porque si no existiese quien sufriera, ni existiría la pasión ni se nombraría algo,..." (F, 26, 12-14)

Como se puede ver, la significación del verbo 'hacer' se conecta con una determinada forma de entender las causas, por lo que será necesario tratar más adelante este asunto, para de esta forma complementar la noción de 'hacer'.

Volviendo sobre el argumento, según Anselmo hay verbos que de por sí expresan algún tipo de hacer, como por ejemplo, correr y similares, en los que no es problema entender que al llevar a cabo la actividad en cuestión, a la vez la hacen, la *realizan.* Así, si Fulano corre, hace el correr; si canta, hace el cantar, etc.

Obviamente, el planteamiento parece presentar especialmente inconvenientes para los verbos que de por sí indican negación de actividad o negativos, así como con el verbo 'ser' en la medida en que significa existencia o meramente predicación. De ahí que sea conveniente ampliar lo dicho sobre cada uno de estos casos en particular.

En relación con los verbos negativos se puede decir lo siguiente:

Primero, que hay un sentido del verbo 'no hacer X' que con frecuencia se puede traducir por 'hacer lo contrario de X'. En este sentido, quien no hace lo que debe, hace lo que no debe, y quien no hace lo que no debe, hace lo que debe. Estas posibilidades se fundamentan en los distintos sentidos que puede tener la expresión 'hacer' según el uso corriente, v. 3.3. De ahí que "quien no ama las virtudes y quien no odia los vicios, hace mal, y no hace lo que no debe hacer, hace el bien"-F, 27,10-12.

Esta idea se puede reforzar si se piensa en lo ya mencionado en la pág. (36) de este trabajo, y se puede complementar especialmente a partir del *De veritate V,* el *De casu Diaboli I* y el *Proslogion II:*

Si se supone que todo lo que existe y su modo de ser han sido creados por un dios omnisapiente, omnipotente y sumamente bondadoso, entonces, todo lo que es y existe, por el mero hecho de ser y existir, manifiesta la voluntad del creador. Y ya que en esta se concreta tanto la suma bondad como la omnipotencia, todo lo creado tiene la propiedad de ser correcto, en la medida en que obedece a esa voluntad o parámetro superior. En consecuencia, el mismo hecho de ser y existir de determinada forma implica ya de por sí un ser lo debido. Por lo mismo, ser o existir en contra de esa voluntad, implicarían un

;
ser o existir indebidos. De ahí que cualquier cosa que sea o exista, o que no sea o no exista, de alguna forma implica o lo debido o lo indebido. Por lo tanto, si el ser o el existir expresan un hacer en función de lo debido, el no ser o el no existir, implican por lo mismo, un dejar de hacer lo debido, y por lo tanto, un hacer lo indebido.

En palabras de Anselmo del *Depotestate:*

"Y en verdad, también, el Señor en el Evangelio pone 'hacer' o 'actuar' —lo que es lo mismo— por todo verbo cuando dice: "todo el que actúa mal odia la luz" y "quien hace la verdad, viene hacia la luz". Sin duda actúa mal quien hace lo que no debe, o quien no hace lo que debe; lo que se entiende igualmente sobre todo verbo. Pues quien está donde o cuando no debe; o quien se establece o permanece, donde o cuando no debe, y quien no está, o no se establece o no permanece,

1 donde o cuando debe, actúa mal. Por otra parte, hace la verdad quien hace lo que debe, y quien no hace lo que no debe." (F, 28, 14-21) Lo anterior permite explicar en parte por qué las oraciones de la forma "X existe" o "X es Y" implican cierto tipo de hacer. Complementando esta explicación, Anselmo plantea:

"Pues cuando se dice que el hombre es, o bien que el hombre no es, antes de que se diga que es o que no es, el significado de este nombre se concibe en la mente y, por esto, lo que se concibe es causa para que se diga sobre aquello que es. También así decimos: el hombre es un animal, el hombre es causa para que sea animal y para que se diga que es animal. No digo que el hombre es la causa

para que el animal exista, sino que el hombre es la causa para que él mismo sea y sea llamado 'animal'." (F, 27, 26-32)

Este argumento se mueve en dos planos: el de la mera expresión y el de lo mencionado o significado. En este orden de ideas, para que se pueda decir que el hombre existe, independientemente de su verdad según la realidad, se requiere tener algún tipo de representación de 'hombre'. Por lo tanto, esa representación funciona como soporte significativo de lo que se vaya a decir sobre ella. En consecuencia, es causa para que se pueda hablar sobre ella. Y ya que toda causa significa algo que hace aquello que es significado por el verbo que se añada, entonces, la representación de hombre hace posible que se predique sobre ella, por ejemplo, la animalidad o que se constate su realidad, afirmando su existencia. Sin embargo, el argumento va más allá, en la medida en que sugiere que el referente real del nombre 'hombre' es causa para que se afirme su existencia, o bien, sus cualidades. En este sentido, la realidad del referente sería causa para predicar, por ejemplo, su animalidad pero también, su propia existencia. Por lo tanto, su misma realidad generaría o haría su animalidad, así como su propia existencia.

En este orden de ideas, cualquier expresión de la forma "X existe" se podría traducir por "X genera o hace su existencia" y, cualquier expresión de la forma "X es Y" por "X hace o genera (su) ser Y". Estas afirmaciones están estrechamente vinculadas con la forma de concebir las substancias, según lo ya mencionado en relación con la distinción entre 'substancia' y 'cualidad', v. pág. 46.

Algunas conclusiones:

Si todo verbo en toda oración es sustituible por el verbo 'hacer', entonces la forma de entender 'hacer' condiciona de hecho la manera de entender cualquier tipo de oración. En consecuencia, el análisis de esta expresión será aplicable sobre todo tipo de oración.

Pero a la vez, si esta posibilidad de sustitución es válida, entonces es posible plantear una forma general de la proposición en términos de "X hace o genera

Y", siendo asumido el término X como nombre de cierta causa y Y, como el de cierto efecto.

Lo anterior implica dos tipos de consideraciones complementarias: una concepción general de la realidad en términos de actividad, en la medida en que las cosas no serían principalmente una serie de referentes en sí mismos estáticos, que sirven básicamente como soporte de propiedades, así como una idea general del lenguaje en la que priman los verbos sobre los sustantivos, ya que la determinación del sujeto asumido como causa, viene dada por la significación del verbo con el que se relacione al conformar oraciones.

3.2 Usos del verbo 'hacer'

Para determinar los distintos usos de 'hacer', Anselmo se apoya en la información que se puede extraer del uso corriente del lenguaje: "Y hay otra consideración sobre el mismo verbo, a saber, de cuántos modos se dice 'hacer' según el uso corriente de hablar." (F, 28, 25-26)

Es importante resaltar que la fuente tiene que ver con la manera como de hecho se utiliza el lenguaje, así los parámetros de organización de esa información sean otros, como se verá más adelante. Lo anterior es importante, porque si bien parece utilizar los cuadros de oposición aristotélicos para articular los diferentes usos de 'hacer', estos no surgen de ellos, sino que tienen su base en el lenguaje mismo.

"..., cualquier cosa que se dice que hace, o hace para que algo sea, o hace para que algo no sea. Por lo tanto, todo hacer puede ser llamado o 'hacer que sea' o 'hacer que no sea', que son dos afirmaciones contrarias, cuyas negaciones son: 'no hacer que sea' y 'no hacer que no sea'. Pero la afirmación 'hacer que sea' se pone algunas veces por esta negación: 'no hacer que no sea'; y al contrario, 'no hacer que no sea' por 'hacer que sea'. Igualmente, 'hacer que no sea' y 'no hacer que sea' se ponen una por otra." (F, 29, 8-15)

Como ya se mencionó, la palabra *'aliquid'* tiene varios significados posibles. En este sentido, la expresión general 'hacer algo' se puede entender por lo menos de las siguientes cuatro formas:

> hacer algo, en la medida en que 'algo' refiera a algo real, de lo que se tiene representación y nombre;
> hacer algo, en la medida en que 'algo' refiera a algo que no se da según la realidad, pero de lo que se tiene representación y nombre;
> hacer algo, en la medida en que 'algo' se refiera a algo que no se da según la realidad, de lo que no se tiene representación, pero sí nombre;
> hacer algo, en la medida en que 'algo' se refiera a algo de lo que no se tiene ni contrapartida real, ni representación, ni nombre.

En otras palabras, ya que en toda expresión de la forma "X hace Y", 'X' y "Y' funcionan como nombres, la forma de entender la proposición dependerá en parte del tipo de referente de los nombres involucrados según el tipo de algo al que refieran, condicionando de esta manera el significado general de la proposición. Y ya que las proposiciones deben significar en principio que lo que es (existe) es (existe), para hacer explícitas las condiciones concretas de verificación de la proposición misma, se debe atender primero al tipo de significatividad de los nombres que involucre.

Lo dicho en relación con el posible significado de *'aliquid'* se debe complementar con lo mencionado en relación con sus posibles significados categoriales, es decir, si el algo se entiende como substancia, cualidad, etc. Cuando se dice que Fulano hace una casa, la expresión 'casa' se toma como nombre de una determinada substancia, mientras que se si se afirma que la casa es blanca, ya que esta frase se puede traducir por "La casa hace que sea blanca", el 'ser blanco' referiría a una cualidad. De ahí que en principio se puedan hacer tantos tipos de cosas como categorías, y que lo que se afirme como hecho, pueda ser entendido en principio de unas cuatro maneras según el tipo de realidad del referente.

Con lo anterior tan sólo se quiere sugerir una posibilidad teórica al relacionar las distintas categorías con los posibles significados de 'algo' a partir de la forma

general de la proposición "X hace Y", pero no que en el uso corriente todos tengan aplicación, ya que es precisamente éste el que debe servir como parámetro para decidir según los casos concretos que se constaten, cuáles puedan tener sentido y cuáles no.

Sea como fuere, es conveniente entender la expresión 'algo' de una manera bastante amplia y, por lo tanto, no reducir su interpretación a una determinada preconcepción de lo que deba ser el referente de los nombres, o al propio de las proposiciones.

Volviendo sobre el asunto, este 'hacer algo' se puede asumir como negativo o positivo en función de dos factores, bien sea en relación con el objeto del hacer o del hacer mismo:

(1) hacer que algo sea;
(2) hacer que algo no sea;
(3) (sí) hacer algo;
(4) no hacer algo.

Según Anselmo, la relación entre (1) y (2) es de contrariedad. Parece claro que no se está apoyando de una manera explícita en un cuadro de oposiciones como el aristotélico, ya que es bien distinta la relación que se da entre:

(5) "Todo A es B" y
(6) "Ningún A es B".

Más bien parece estar distinguiendo entre dos tipos de actividades, la que tiene por efecto la realidad de algo, y la que precisamente tiene por efecto lo contrario, es decir, su destrucción. En este sentido, presentan diferencia por sus fines el que algo llegue a ser o el que algo deje de ser, afirmando en ambas el darse efectivo de la actividad.

Si se trata de buscar algún tipo de analogía con las proposiciones de la forma general "X es Y", se podría pensar más bien en la relación que se da entre

(7) "A es B" y
(8) "A es no-B",

ya que al indicar más hacia la relación entre predicado y complemento, permiten sin mayor inconveniente su parafraseo por "A hace que B sea" y "A hace que B no sea".

La negación o afirmación del verbo daría lugar a otro tipo de oposición en la que justamente se significa el darse o no del hacer mismo. Desde el punto de vista del complemento, en (3) y (4) no se especificaría el tipo de relación que se da entre el hacer y el algo.

Por otro lado, este tipo de proposiciones presenta semejanza con:

(9) "X es Y" y
(10) "X no es Y".

Lo anterior permite decir que no se presenta un parecido importante entre el cuadro de oposiciones aristotélico y el que propone Anselmo, ya que en el primero es necesario introducir negaciones sobre cuantificadores, mientras que en el último no.

Si se combinan las posibilidades indicadas por (l)-(4) se tendrían cuatro tipos de uso de 'hacer':

(11) *(sí)* hacer que algo sea - *"faceré esse",*
(12) *(sí)* hacer que algo no sea - *"faceré non esse',*
(13) no hacer que algo sea - *"non faceré esse",*
(14) no hacer que algo no sea - *"non faceré non esse".*

A estos cuatro tipos se añaden dos más que resultan de las posibilidades de sustitución recíproca entre (11) y (14) y entre (12) y (13), de los que Anselmo menciona los siguientes ejemplos:

"En efecto, se dice a veces que alguien hace que lo malo sea, porque no hace que no sea; y que no hace que lo malo no sea, porque hace que sea; y que hace que lo bueno no sea, porque no hace que sea, y que no hace que lo bueno sea, porque no hace que no sea." (F, 29, 15-19)

Si bien estos ejemplos sugieren una posibilidad de intercambio entre las mencionadas expresiones, también permiten establecer diferencias entre "hacer que sea" y "no hacer que no sea", así como entre "hacer que no sea" y "no hacer que sea". Por lo dicho, en (11) se significa el darse efectivo de la actividad, así como un hacer enfocado hacia la realización del objeto de la actividad, lo que no se presenta en (14), caso en el que no se presenta ni lo uno, ni lo otro. De tal manera que una cosa es afirmar "Fulano hace que cierta casa sea", porque la construye, a lo mismo, pero porque no la destruye. Por otro lado, efectivamente se da la posibilidad de intercambiar "Fulano hace que la casa sea" por "Fulano no hace nada para que la casa no sea", porque un mismo estado de cosas puede eventualmente verificar ambas proposiciones, a saber, la existencia de la casa. Un comentario semejante se puede hacer en relación con (12) y (13). De ahí que convenga añadir a los tipos de usos de hacer los siguientes dos:

(15) (11) en la medida en que sea intercambiable por (14) o (14) por (11) y
(16) (12) en la medida en que se intercambiable por (13) o (13) por (12).

Anselmo añade a lo anterior un tercer criterio para determinar los tipos de usos de 'hacer' y que tiene que ver con la relación que se presenta entre el hacer y su efecto, en función de si el efecto mismo resulta del hacer o si es otra cosa la que resulta de este, la que a su vez lleve al efecto en cuestión. En este sentido, distinguiría entre el hacer que lleva directamente a su efecto del que lo hace de manera indirecta:

(17) hacer que algo mismo sea - *"faceré idipsum esse"* frente a

(18) hacer que otra cosa sea - *"faceré aliud esse"*.

El sentido de estas expresiones sería el siguiente:

(19) Para (17): hacer inmediatamente o por sí que algo sea;

(20) para (18): hacer mediatamente o por otro que algo sea.

Combinando estas nuevas posibilidades con lo anteriormente dicho, resultan las siguientes ocho posibilidades de uso de 'hacer':

(21) hacer que algo mismo sea,
(22) hacer que algo mismo no sea,
(23) no hacer que algo mismo sea,
(24) no hacer que algo mismo no sea,
(25) hacer que otra cosa sea,
(26) hacer que otra cosa no sea,
(27) no hacer que otra cosa sea, y
(28) no hacer que otra cosa no sea.

Según Anselmo estas posibilidades dan lugar a 12 casos distintos, ordenados en función de la relación entre objeto y predicado, es decir, a seis que expresan "hacer que algo sea", y a otros seis que expresan "hacer que algo no sea":

"Consideremos ahora 'hacer' bajo la siguiente división. Puesto que en efecto, 'hacer' siempre es o bien para que sea, o bien para que no sea, así como se dijo, convendrá añadir 'ser' o 'no ser' a cada uno de los modos de hacer para que claramente se distingan. Por lo tanto, utilizamos 'hacer' de seis modos: dos, a saber, cuando la causa hace que lo mismo sea o cuando no hace que lo mismo no sea, lo que se dice que hace. Cuatro, por otra parte, cuando hace o no hace que otra cosa sea o que no sea." (F, 29, 20-26)

" 'hacer que no sea' recibe la misma división. En efecto, de cualquiera se dice que hace que algo no sea, o porque se dice que hace que esto mismo no sea, o porque no hace que esto mismo sea, o porque hace que otra cosa sea, o porque no hace que otra cosa sea, o porque no hace que otra cosa no sea." (F, 30, 26-30)

Lo anterior se explica porque los tipos de uso indirectos siempre dejan la posibilidad abierta de que el efecto previsto del hacer se asuma positiva o negativamente, es decir:

(29) Para (25): hacer que otra cosa sea, de tal manera que lleve a que lo previsto sea; o bien, hacer que otra cosa sea, de tal manera que lo previsto no sea. Un análisis similar se aplicaría para los casos (26)-(28).

En relación con los seis modos positivos, Anselmo propone seis ejemplos correspondientes sobre un mismo "hacer que algo sea", tomando como caso concreto "hacer que esté muerto".

(30) Primer modo positivo: hace que algo mismo sea - *"facit idipsum esse"*. Ejemplo: mata con su espada a un hombre, por lo que hace que esté muerto de manera directa.

(31) Segundo: no hace que algo mismo no sea - *"non facit idipsum non esse"*. Ejemplo: suponiendo que alguien pueda resucitar a un muerto, y no lo quiera resucitar, entonces, por no resucitarlo no hace que no esté muerto y, por lo tanto, hace que esté muerto.

(32) Tercero: hace que otra cosa sea -*"facitaliudesse"*. Ejemplo: suponiendo que alguien ordene asesinar a cierta persona, o que arme al asesino, o que haga cualquier tipo de cosa que lleve a su muerte, entonces se dice que hace que esté muerto.

(33) Cuarto: no hace que otra cosa sea - *"non facit aliud esse"*. Ejemplo: si alguien no le da armas al que van a matar para que se defienda, o si no detiene al asesino, o si no hace cualquier tipo de cosa que conllevara a evitar su muerte, entonces hace que esté muerto.

(34) Quinto: hace que otra cosa no sea - *"facit aliud non esse"*. Ejemplo: si alguien le quita las armas al que van a asesinar, o abre las puertas del sitio donde está en seguridad, o hace que no se dé cualquier tipo de cosa que evite su muerte, entonces hace que esté muerto.

(35) Sexto: no hace que otra cosa no sea - *"nonfacit aliud non esse"*. Ejemplo: si alguien no hace que el asesino no esté armado, si no hace que la persona por asesinar no esté justo en el sitio donde lo van a matar, si no hace que no se dé cualquier tipo de cosa que implique su muerte, entonces hace que esté muerto.

Los casos negativos corresponden con los positivos:

"Hablemos ahora sobre 'hacer que no sea' que, como dije, se encuentra en seis modos. Estos modos son idénticos en todo a los mismos que están en 'hacer que sea', salvo que aquí son en 'hacer que no sea' y allá en 'hacer que sea'." (F, 31, 16-19)

De ahí que se puedan utilizar ejemplos similares a los mencionados en (29)-(35) si se cambia "hacer que esté muerto" por "hacer que no esté vivo", v. F, 31, 20-41; 32, 1-5. Los modos se construyen a partir de de (22) y (24) que son explícitamente negativos, y de (25)-(28) en su acepción negativa.

3.3 Aplicación de lo anterior sobre otros verbos

Los distintos modos de uso del verbo 'hacer' pueden ser tomados como patrón para determinar los posibles modos de uso de cualquier otro verbo, si se tiene presente la posibilidad de sustitución recíproca entre 'hacer' y cualquier verbo:

"Se mantiene el mismo tipo de división que dije en 'hacer que sea' o 'que no sea' para cualquier verbo que se una a otras palabras de forma similar al verbo 'hacer', como cuando digo: 'te hago hacer o escribir algo' o 'hago que algo sea hecho o escrito'.

Estos modos que dije en 'hacer', se encuentran también en otros verbos por una cierta similitud, aunque no todos los modos en todos los verbos, sin embargo, alguno o varios en cada uno, y más en aquellos verbos que hacen transición a otros, como cuando decimos: 'puedo leer o ser leído' o 'debo amar o ser amado'." (F, 33, 30-39)

Esta posibilidad de aplicación del mismo tipo de análisis para otros verbos implica que lo propio y específico de la de 'hacer' condicione la manera de entender los modos de uso de cualquier expresión verbal, de tal manera que se pueda proponer el siguiente patrón general:

Para los modos positivos, entendiendo por 'X' cualquier expresión que ocupe posición del sujeto, por 'EVS' cualquier expresión verbal sustituible por hacer, y por *Y' el efecto previsto del hacer:

(1) X hace o EVS que Y sea.
(2) X no hace o EVS que Y no sea.
(3) X hace o EVS que otra cosa sea.
(4) X no hace o EVS que otra cosa sea.
(5) X hace o EVS que otra cosa no sea.
(6) X no hace o EVS que otra cosa no sea.

Los modos (2)-(5) se deben entender como formas alternativas de decir "X hace o EVS que Y sea". Como se verá más adelante, serán consideradas por Anselmo como formas impropias de (1). Es conveniente observar que no todo verbo se puede introducir directamente en este esquema. Como el mismo Anselmo advierte, ciertos verbos se prestan más que otros según la forma como se unan con otras palabras para conformar oraciones según el lenguaje corriente y no necesariamente se encuentran todos los modos en todos los verbos. Para verbos transitivos como, por ejemplo, escribir, el esquema se podría aplicar así:

(7) X escribe Y.
(8) X no escribe no Y.
(9) X escribe otra cosa.
(10) X no escribe otra cosa.
(11) X escribe no otra cosa.
(12) X no escribe no otra cosa.

Como se puede ver, en casos como este es necesario cambiar X hace que Y sea' por *X escribe Y'. Por otro lado, si bien se trata de casos de uso poco corrientes de 'escribir', se puede decir que alguien escribe Y, o bien porque no escribe algo distinto de Y, modo (8), o bien porque al escribir otra cosa genera el mismo efecto que si hubiese escrito Y, modo (9), o bien porque al no escribir otra cosa, genera el mismo efecto que si hubiese escrito Y, modo (10). Para los modos (11) y (12) habría que pensar en situaciones en las que se niega, por ejemplo, lo dicho en (9) y (10).

Para verbos no transitivos o que se utilicen de tal manera que no quede explícito algún tipo de complemento que se pueda entender como efecto de la acción significada por el verbo, las posibilidades de distintos modos de uso se reducen drásticamente, en la medida en que el efecto previsto de la acción coincide con la acción misma. Este sería el caso de 'correr'. En este caso sólo cabría la posibilidad de "X corre" y de "X no corre". Si a este verbo se le añadiese algún tipo de complemento entendido como efecto pretendido, el asunto podría variar, como por ejemplo en "X corre para llegar a Aosta", caso en el que sí tendría sentido plantear varios modos:

(13) X corre para que Y sea.
(14) X no corre para que Y no sea.
(15) X corre para que algo distinto sea.
(16) X no corre para que algo distinto sea.
(17) X corre para que algo distinto no sea.
(18) X no corre para que algo distinto no sea.

En relación con los modos negativos se puede decir en general lo mismo que sobre los positivos, haciendo los cambios respectivos en (1) y (2) y manteniendo (3)-(6) entendiéndolos en su acepción negativa.

3.3.1 Modos de uso del verbo 'querer'

"Decimos 'querer' en los mismos seis modos que 'hacer que sea'. Similarmente, decimos 'querer que no sea' con la misma diversidad que 'hacer que no sea'." (F, 37, 29-31)

Aplicando el esquema (l)-(6) mencionado en 3.3, en relación con los modos positivos, se tendría:

(1) X quiere que Y sea, o X quiere Y;
(2) X no quiere que Y no sea;
(3) X quiere que otra cosa sea;
(4) X no quiere que otra cosa sea;

(5) X quiere que otra cosa no sea;
(6) X no quiere que otra cosa no sea.

Ya que sea trata de los modos positivos, las expresiones (2)-(6) se deben entender en algún sentido significando "X quiere que Y sea". Es decir, "X quiere que Y sea" porque (2), o porque (3), etc. De esta forma, para los casos indirectos, (3)-(6), se deben poder determinar circunstancias en las que por querer o no querer que otra cosa sea o no sea, se implica que se quiere lo que en principio se pretende.

Anselmo solamente desarrolla cuatro modos. Sobre el primero anota:

"Se debe considerar que queremos algunas veces de modo tal que si queremos, hagamos que sea lo que queremos, así como cuando el enfermo quiere la salud. En efecto, si puede, hace para que esté sano. Y si no puede, lo haría si pudiera. Esta voluntad puede ser llamada eficiente, ya que cuanto puede por sí misma ejecuta para que sea lo que quiere."

El análisis del querer según este primer modo supone una consideración de la voluntad en función de lo que eventualmente pueda y haga. De esta forma, se da este modo del querer bajo las siguientes condiciones:

Primera, se quiere X por sí mismo.

Segunda, se puede hacer por sí mismo que X sea o se piensa como si efectivamente se pudiese.

Tercera, efectivamente se obra para que X sea.

Este tipo de querer se puede asimilar a (1).

Sobre el segundo:

"Sin embargo, algunas veces queremos lo que podemos hacer y no lo hacemos. y sin embargo, si se hace, nos place y lo aprobamos. En efecto, si un pobre

desnudo me dijera que yo no lo quiero vestir y que por ésto está desnudo, porque yo quiero que él esté desnudo o porque no quiero que él esté vestido, respondería que quiero que él esté vestido y no que él esté desnudo, y que más apruebo que esté vestido a que esté desnudo, aunque no haga que esté vestido." (F, 38, 6-13)

En este caso se cumple con las dos primeras condiciones antes mencionadas, pero no con la tercera. Este caso se puede asimilar a (2) en la medida en que la voluntad por sí misma no quiere que lo pretendido no sea: se puede decir que X quiere que Y esté vestido, porque X no quiere que Y no esté vestido. Se trata de una voluntad que no es eficiente, ya que no obra para que lo pretendido sea pudiéndolo hacer, pero que en todo caso aprueba lo pretendido, lo que justifica según Anselmo que se la llame "aprobativa".

Sobre el tercero:

"También queremos de otro modo, por ejemplo, si el acreedor siendo indulgente con el deudor quiere aceptar cebada por el trigo que el deudor no puede pagar. Esta voluntad podemos llamarla tan sólo concesiva. En efecto, se prefiere el trigo mismo, pero a causa de la pobreza concede que el deudor le pague con cebada."

Este caso permite introducir los modos indirectos del querer, en la medida en que se puede querer algo por otro: no se quiere la cebada por sí misma, sino por el trigo. Otros ejemplos de este modo se pueden encontrar en todos aquellos casos en que una cosa se quiere porque lleva a otra, que es la que en últimas se pretende. De esta forma se puede decir que se quiere el dolor por el placer, porque una terapia dolorosa implica a la larga una situación placentera de salud. Según lo anterior, este modo del querer se puede asimilar a (3) y (6): "X quiere la cebada por el trigo" o "X no quiere que no le den la cebada por el trigo." Se justifica que esta voluntad se llame solamente concesiva, ya que no entran en consideración las condiciones dos y tres del primer modo y se presenta una variación en la primera.

Sobre el cuarto:

"También tiene un uso frecuente, por ejemplo, que se diga que alguien quiere lo que ni aprueba ni concede, sino tan sólo lo permite mientras pueda prohibirlo. Así pues cuando el príncipe no quiere atrapar a los ladrones y saqueadores, estando en su poder, declaramos que quiere aquellos males que éstos hacen, aunque le desagraden, puesto que quiere permitirlos." (F, 38,19-23)

En este modo no se cumpliría con ninguna de las condiciones del primero: el príncipe no quiere el mal directamente, está en su poder evitarlo y no hace nada. De ahí que propiamente no apruebe lo que quiere, ni lo genere por sí mismo, ni lo conceda por otra cosa. De ahí que se trate de una voluntad permisiva. Este caso se podría asimilar al modo (4), ya que quiere el mal al no querer que otra cosa sea, pero también al (5), ya que se podría suponer que quiere que el bien no sea.

3.3.2 Modos del verbo 'poder'

En relación con este verbo no se encuentra ningún tipo de desarrollo en particular que tenga que ver con sus eventuales modos, lo que no deja de ser llamativo si se piensa en el tema de la introducción del *Depotestate,* v. 23, 7-26; 24, 1-25.

Sin embargo, aplicando lo dicho sobre liacer' se pueden plantear sus modos de ^*m* uso. Conviene anotar que el verbo 'poder' aparece en las oraciones de diversas formas, por lo que es conveniente mencionar eventuales variaciones en la manera como se configuran los modos. Una posibilidad se daría a partir de casos en los que 'poder' es seguido de otra forma verbal en infinitivo: X puede ser, X puede pecar, X puede hacer. Casos como estos se sugieren en la introducción: "Lo que de ningún modo es, ningún poder tiene. Porque ni tiene poder para ser ni para no ser."(F, 23,13-14) Otro tipo de uso se daría cuando 'poder' aparece en frases de pasivo, como por ejemplo, "La leña puede ser rajada" (F, 45, 7-8). En este caso se pensaría en oraciones de la forma "X puede ser Y", que se deben distinguir de aquellas en las que se especifica qué es lo que un sujeto puede llegar a ser, o hacer en general, que no son de pasivo,

Aunque puedan compartir la misma forma, como por ejemplo,' X puede ser gramático" o "X puede hacer el mal", o, "El hombre puede rajar leña" (F, 45, 8).

Sin embargo, Anselmo parece estar pensando particularmente en el siguiente significado de 'poder', que permitirá establecer una especie de matriz para cubrir las alternativas mencionadas:

"El poder es la aptitud para hacer. Sin embargo, pongo aquí 'hacer' por todo verbo finito o infinito que tenga uso frecuente. ( ) Por lo tanto, el poder es una aptitud para hacer y toda aptitud para hacer es poder." (F, 44, 1-11)

Según esto, cuando se dice "X puede Y", o "X puede ser", o "X puede ser Y", o "X puede hacer Y", se afirma en todo caso que X tiene la aptitud para hacer que Y sea. De ahí que se pueda utilizar como forma común la expresión "X puede hacer que Y sea" para cubrir los distintos casos, de la siguiente manera para los modos positivos:

(1) X puede hacer que Y sea.
(2) X no puede hacer que Y no sea.
(3) X puede hacer que otra cosa sea.
(4) X no puede hacer que otra cosa sea.
(5) X puede hacer que otra cosa no sea.
(6) X no puede hacer que otra cosa no sea.

Si se aplican estos modos al caso ya mencionado del hacer que esté muerto, se puede decir que una persona (X) puede matar a otra (Y) si:

Primero, X puede hacer por sí mismo que Y esté muerto.

Segundo, X no puede hacer que Y no esté muerto.

Tercero, X puede hacer que otra cosa sea, de tal manera que lo anterior pueda llevar a la muerte de Y.

Cuarto, X no puede hacer que otra cosa sea, de tal manera que lo anterior pueda llevar a la muerte de Y.

Quinto, X puede hacer que otra cosa no sea, de tal manera que lo anterior pueda llevar a la muerte de Y.

Sexto, X no puede hacer que otra cosa no sea, de tal manera que lo anterior pueda llevar a la muerte de Y.

3.3.3 Modos del verbo 'ser'

"El verbo 'ser' también se parece al verbo 'hacer'. En efecto, se dice que es algo lo que no es, no porque sea esto que se dice, sino porque es otra cosa que es causa para que esto se diga. Cuando se dice que alguien es pie para el cojo y ojo para el ciego, no porque sea lo que se dice sino porque está por los pies y por el ojo. También la vida de los justos que viven en medio de muchas penas por el deseo de vida eterna, se llama feliz, no porque sea esto, sino porque es causa para que aquellos sean felices alguna vez."

Se pueden plantear los siguientes modos positivos:

(1) X es Y
(2) X no es no Y.
(3) X es otra cosa.
(4) X no es otra cosa.
(5) X es no otra cosa.
(6) X no es no otra cosa.

El primer modo tiene por sentido que X directamente es Y Si bien tiene un significado semejante al segundo, su sentido no es propiamente el mismo, ya que las condiciones de enunciación de uno y otro difieren, según lo que se anota en F, 32, 6-10 en relación con los casos análogos de 'hacer':

"Y nota que aunque 'hacer que sea' y 'no hacer que no sea' se pongan el uno por el otro, sin embargo difieren. Si en verdad hace propiamente que sea aquel que hace que sea lo que no era, en verdad no se dice 'no hace que no sea' más de aquel que hace que algo sea que de aquel que ni hace que sea ni que no sea."

Según lo anterior (2) se puede enunciar tanto del X que efectivamente es Y como del X que si bien se distingue de todo lo que no es Y, no necesariamente se asume como Y. Esto supondría que expresar ser distinto de todo lo que no es Y no necesariamente indica ser Y Obviamente, en la medida en que la expresión general 'X es Y' se pueda traducir por 'X hace o genera Y', el que X no sea no Y se puede entender como 'X no hace o no genera no Y', lo que puede significar que X no destruye o no niega a Y, pero no que lo haga o genere. En este orden de ideas, "X no es no Y" no implica que X necesariamente se afirme como Y: puede caber la posibilidad de que X no sea propiamente ni Y ni no Y Suponiendo que lo anterior sea correcto, parece que Anselmo introduce en los segundos modos mencionados la posibilidad de proposiciones en las que se da una relación de *nuetralidad*entre sujeto y predicado, tomado este término en su sentido estricto de ni uno ni otro - *ne/uter.*

Los modos (3) a (6) representarían las formas indirectas que permiten afirmar que X es Y, de ahí que deban ser entendidos así:

(7) Para (3): X es indirectamente Y por ser otra cosa.
(8) Para (4): X es indirectamente Y por no ser otra cosa, etc.

De nuevo es importante resaltar que estos modos cobran sentido si se dan ciertas condiciones de enunciación que permitan dar *tazón* de lo que se predica positivamente, apoyándose en el uso acostumbrado del lenguaje: Si hay alguien que carga al cojo y, por lo tanto, que cumple una función similar a la que tendrían sus pies si estuviera sano, entonces se puede afirmar que aquel es pie para el cojo por ser precisamente otra cosa. De la misma forma, si hay alguien que no es otra cosa para el cojo sino el que lo carga, también se puede afirmar que es pie para él, y así con los demás casos posibles.

El recurso al uso del lenguaje como criterio para establecer la posibilidad de este tipo de expresiones justifica que no sea necesario intentar determinar condiciones generales de enunciación válidas para todo tipo de caso, sino principalmente compartir un mismo lenguaje.

Los modos negativos se construyen cambiando (1) por "X no es Y" y (2) por "X es no Y". (3)-(6) se mantienen, pero se deben entender en su acepción negativa, por lo que se alteran las condiciones de enunciación que permiten decir que X no es Y de una forma indirecta.

3.3.4 Modos combinados

Si bien Anselmo no planteó explícitamente un patrón para el análisis de los modos de los casos en los que aparecen expresiones que involucran varios verbos a la vez según sus distintos modos específicos, lo dicho permite desarrollar esa posibilidad. Cuando se analizó la expresión "X puede hacer que Y sea", se especificaron los distintos modos en los que se puede entender la relación entre 'X' y 'ser Y' a partir del verbo 'poder'. Pero 'ser Y' también es una expresión susceptible de ser comprendida según diferentes modos, como ya se indicó, cuando se toma en su sentido predicativo, es decir, en la medida en que "ser Y" permita la posibilidad de traducción por "que Y sea Z". Por lo tanto, la expresión "X puede hacer que Y sea" parece suponer en principio no sólo los seis modos positivos de 'poder', sino cada uno de esos seis según cada uno de los de 'ser'. Si se toma como ejemplo "X puede hacer que Y sea Z", reduciendo el análisis tanto a los positivos de 'ser' como de 'poder', lo dicho puede tomar cuerpo:

"X puede hacer que Y sea Z", puede obedecer a los siguientes modos:

(1) X puede hacer que Y sea Z.
(2) X puede hacer que Y no sea no Z.
(3) X puede hacer que Y sea otra cosa que Z.
(4) X puede hacer que Y no sea otra cosa que Z.
(5) X puede hacer que Y sea no otra cosa que Z.
(6) X puede hacer que Y no sea no otra cosa que Z.

Por lo tanto, la expresión "X no puede hacer que Y no sea Z" no sólo se puede entender como (1), sino en cuanto (2)-(6):

(7) "X no puede hacer que Y no sea Z" entendido como (1).
(8) "X no puede hacer que Y no sea Z" entendido como (2), y así para los otros casos.

Un análisis similar se podría hacer para "X puede hacer que otra cosa sea, i.e., diferente a que Y sea Z", para "X no puede hacer que otra cosa sea", para "X puede hacer que otra cosa no sea" y para "X no puede hacer que otra cosa no sea".

3.4 Aclaraciones sobre el concepto de 'causa'

La sustituibilidad de cualquier verbo por 'hacer' implica que el término sujeto se entienda como causa de lo significado por el predicado. En este sentido la forma de entender las causas condicionará la concepción general de la proposición misma, por lo que conviene complementar lo ya mencionado en 2.1.

3.4.1 Concepto general de 'causa'

"Sin embargo, toda causa, como dije, se dice que hace, y todo lo que se afirma que hace se llama 'causa'." (F, 29, 6-8)

La concepción de 'causa' está estrechamente ligada a la de 'hacer', de tal manera que todo aquello que hace, el sujeto del hacer, se puede entender como causa. De ahí que las características de 'hacer' condicionen la manera de concebir las causas mismas. En este orden de ideas, ya que 'hacer' se puede sustituir por todo verbo, se podrían identificar tantos tipos de causas en concreto como verbos distintos se presenten al configurar proposiciones. De esta forma, se podrían clasificar las causas en función de los significados específicos de los verbos: habría causas que generan existencia, cuando se parte de proposiciones en las que se afirma que algo existe; habría otras que generan ser, cuando se parte de proposiciones de la forma 'X es Y'; habría otras que dan lugar a

capacidad o potencia, cuando se parte de proposiciones de la forma 'X puede Y'; y así con los diferentes verbos.

Si suponemos la aceptación del planteamiento de las categorías tal como está sugerido en el *Degrammatico* y se lo coordina con la definición mencionada de 'causa', se podría complementar el patrón para identificar distintos tipos de causas, de la siguiente manera: si el significado del término sujeto depende no sólo de su condicionamiento por el verbo que implica que se lo entienda en general como signo de una causa, sino también de su significación aislada según las categorías, entonces cada categoría a su ve2 puede ser entendida como cierto tipo de causa a partir del contexto proposicional. Según esto, la substancia, la cualidad, la cantidad, la relación, el tiempo, el lugar, etc., en la medida en que determinen directa o indirectamente el significado del término sujeto, serían distintos tipos de causas que se deben poder asimilar a algún tipo de hacer, precisamente por ser causas. En este sentido, a su manera el espacio es un tipo de causa y a su manera también algo hace, y lo mismo para las otras categorías: la cualidad, la cantidad, la relación, etc. Esta idea se sugiere en F, 40,1-7:

"Aunque unas causas sean llamadas eficientes, así como el artesano que en efecto hace su obra y la sabiduría que hace al sabio; en verdad otras por comparación con aquellas no se llaman eficientes, así como la materia de la que se hace algo, y el lugar y el tiempo en los que se hacen las cosas espaciales y temporales. Sin embargo, de toda causa se dice que hace cada una según su modo, y todo de lo que se afirma que hace, es llamado causa."

Por otro lado, ya que el significado de 'hacer' no sólo se determina por lo específico del verbo con el que sea sustituible según el caso dado, sino con lo propio de su significado, se pueden analizar también las causas en función de los modos de 'hacer':

"Se dice también que las causas hacen unas haciendo y otras en cambio no haciendo, y algunas veces no sólo no haciendo, sino incluso no existiendo. En efecto, así como de aquel que no evita lo malo se dice que hace que aquello sea, y de quien

no hace lo bueno, que hace que aquello no sea, así también la disciplina, cuando la hay, hace que el bien sea y no el mal, y cuando no la hay, se afirma que por su ausencia hace que el mal sea y que además el bien no sea. Pero las causas de este modo se contienen en aquellas que no haciendo se dice que hacen." (F. 41, 17-24)

Antes de pasar a un análisis de las causas en función de los modos, conviene recordar que la palabra 'causa' en la medida en que es significativa, debe referir a algo y, por lo tanto, que es posible entender 'causa' también en función de los posibles significados de 'algo', lo que puede complementar lo afirmado en la cita anterior. Según esto se tendrían cuatro posibles tipos de causas: aquellas que existen en la realidad, de las que se tiene nombre y representación mental; aquellas que no tienen contrapartida en la realidad, pero de las que se tiene nombre y representación; aquellas de las que sólo se tiene nombre; y, finalmente, aquellas de las que no se tiene ni nombre, ni representación, ni existencia real. Precisamente estas dos últimas explican por qué desde el punto de vista de la concepción del lenguaje y de su uso corriente se asumen como causas la inexistencia de ciertos estados que en todo caso dan lugar a ciertos efectos, como por ejemplo, la ausencia del sol sobre la tierra que tiene por efecto que el día no sea (F, 43, 16-17).

3.4.2 Causas eficientes y no eficientes

Volviendo sobre los modos de 'hacer': así como hay un hacer por sí mismo y de forma directa aquello que se dice que hace, así también hay un tipo específico de causa que está significado por el término sujeto de la proposición en la que el hacer aparece de esta forma, o *causa eficiente.* De la misma manera, así como hay un hacer que genera su efecto por otro, de manera indirecta, también se presenta otro tipo de causa, de la que se puede decir que hace por otro o indirectamente lo que se dice que hace, o *causa no eficiente.* Casos de lo anterior se encuentran en los ejemplos de los modos positivos y negativos de 'hacer', v. F, 29, 31-37 hasta 32,1-5, sobre lo que comenta Anselmo:

"Ciertamente tomé estos ejemplos de causas eficientes puesto que en ellos aparece más claramente lo que quiero mostrar. Sin embargo, las causas eficientes

en los cinco modos después del primero no hacen lo que se dice que hacen: el segundo modo no hace que no sea, lo que el primer modo hace que sea; el tercero hace que otra cosa sea; el cuarto hace que otra cosa no sea; el quinto no hace que otra cosa sea; y el sexto no hace que otra cosa no sea." (F, 32, 22-28)

Lo anterior indica que solamente cuando se da un caso correspondiente al primer modo de 'hacer', bajo la condición de que el efecto que se dice que el sujeto hace se genere por él mismo y de manera directa, se pude hablar de 'causa eficiente'. En este sentido, los cinco casos restantes indican posibilidades de causas no eficientes si se piensa la relación que se presenta entre lo que se dice que el sujeto hace y la razón por la que se dice que lo hace.

En el segundo no se presenta propiamente un hacer y, por lo tanto, no se entiende una causa eficiente, así la relación entre causa y efecto sea de carácter directo. En el tercero se plantea un efecto intermedio entre la causa y lo que se dice que el sujeto hace, por lo que no se cumple con el requisito de proximidad, si bien el sujeto efectivamente se puede entender como causa eficiente del efecto mediador. Algo similar ocurre con el cuarto. En el quinto y el sexto, ya que propiamente no hay ni hacer del efecto mediador ni del final, no se puede hablar de causa eficiente, por lo menos de una manera explícita.

Las siguientes citas pueden complementar lo dicho:

"Sin embargo, así como ciertas causas eficientes son las que hacen de manera próxima por sí mismas aquello mismo que se dice que hacen, otras en verdad hacen de lejos por medio de otras, como sucede en las no eficientes." (F, 41, 3-5)

Otras indicaciones:

"Aunque algunas causas sean llamadas eficientes, así como quien hace un escrito, otras en verdad, a comparación suya, no son llamadas eficientes, así como la materia de la que se hace algo." (F, 29, 4-6)

Lo mismo se reitera en F, 40, 1-7.

Lo anterior indica que el criterio de proximidad no es suficiente para determinar una causa como eficiente, va que esta característica no implica que el efecto sea generado necesariamente por lo próximo de por sí:

"En efecto, hay causas próximas para que sea lo que se dice que hacen, aunque no eficientes; y hay otras causas lejanas, no para que aquello sea, sino para que otra cosa sea. En efecto, la ventana que hace que la casa esté iluminada, aunque no sea la causa eficiente, sino a través de la luz que lo hace, es causa próxima para que sea lo que se dice que hace, porque no es causa por medio de otro para que aquélla sea, sino por sí." (F, 32, 31-36)

De ahí que causas de carácter material, espacio-temporal, etc., puedan ser entendidas como próximas, pero no necesariamente como eficientes.

Anselmo menciona dos tipos de ejemplos de causas eficientes en el *Depotestate:* el del agente que hace por sí eso mismo que se dice que hace, como por ejemplo, el asesino que de por sí asesina a quien se dice que mata; o el de la propiedad que se entiende como rasgo determinante de una cierta entidad, de tal manera que de por sí hace que sea precisamente eso y no otra cosa, como por ejemplo, el de la sabiduría que hace al sabio.

Si bien en el primer caso concurren otras causas próximas, como la espada, cierto tiempo y espacio, etc., en principio se presupone que no participan del hecho otras causas eficientes que sirvan como causas intermedias, como cuando alguien manda matar a otro. En este orden de ideas, se puede decir que una causa se entiende como eficiente si da lugar a una determinada acción logrando de por sí el efecto que se dice que hace sin intermediación de otras causas eficientes, a las que sea atribuible de por sí aquello que se dice que hace la causa en cuestión. Es conveniente recordar que para Anselmo la voluntad es algo inajenable -v. *De libértate arbitrü,* C. 5— y, por lo tanto, cuando alguien manda matar a otro, el que lo hace lo efectúa en últimas porque así lo quiere, lo que implica que lo hace de por sí, por lo que se puede entender como causa eficiente del crimen.

Lo anterior puede aplicarse a casos como el del incendio:

"Pues tanto el fuego, como quien lo encendió y quien ordena que sea encendido, hacen el incendio, pero el fuego lo hace por sí mismo sin ninguna otra causa media entre aquel y el efecto. En verdad, quien enciende el fuego hace el incendio sólo por medio del fuego; y quien ordena que el fuego sea encendido, hace el incendio mediante otras dos causas, a saber, por el fuego y por el que lo enciende." (F, 40, 22-27)

El que ordena el fuego no sería propiamente causa eficiente del incendio, ya que se da la mediación del que cumple su orden, pero tampoco el fuego mismo, ya que de por sí no hace el incendio. Por lo dicho, causa eficiente sería el que cumple la orden, en la medida en que por sí mismo, por su voluntad, lo enciende.

El segundo tipo de ejemplos tiene que ver con la relación que se da entre propiedades y substancias que participan de ellas. En este sentido, al afirmar Anselmo que la propiedad se debe entender como causa eficiente de una cierta entidad en la medida en que se encuentra determinada su naturaleza justamente por esa propiedad, concibe estas últimas como hacedoras de realidad, ya que sin mediación y de por sí dan lugar a los diversos tipos de naturalezas. En este sentido, la justicia hace de por sí y sin causas mediadoras al hombre justo en cuanto justo. De ahí que con lo anterior no se esté afirmando solamente que sin justicia no habría hombres justos, ya que de esta manera únicamente se resalta el carácter formal, clasificatorio, de las propiedades. Este planteamiento supone que primero están las propiedades y después las cosas según sus naturalezas. En consecuencia, si una determinada substancia puede hacer determinadas cosas, dar lugar a cierto tipo de efectos, lo puede precisamente porque posee cierto tipo de ser o de naturaleza que viene determinado por ciertas propiedades, que como causas eficientes explican en últimas el ser o la naturaleza de los efectos del agente. De ahí que si el sol alumbra, lo hace porque tiene en su ser o naturaleza la propiedad de alumbrar, que como causa eficiente hace que alumbre, pero no, que tiene la propiedad de alumbrar porque alumbra:

"Mas cuando digo 'el sol alumbra', 'el sol' es la causa, y 'alumbra' el efecto, y ambos son algo y son 'ser', porque el sol tiene su ser y hace que la luz sea." (F, 41, 40-41; 42, 1)

De forma similar se puede decir que la justicia o injusticia de los actos humanos viene causada eficientemente por la justicia o injusticia de la voluntad del que los genera, y que esa voluntad es justa o injusta precisamente por tener o no la propiedad de la justicia.

Este planteamiento también podría explicar la concepción del Dios anselmiano como *summa essentía*, ya que si se parte del supuesto de que todo es creado por este Dios, en él deben estar todas las posibles propiedades de toda naturaleza en grado sumo, que de forma eficiente darían lugar a la totalidad de la creación misma, tal como se plantea, por ejemplo, en el *Proslogion.*

3.4.3 Aclaraciones adicionales sobre causas próximas y lejanas

La distinción entre causas eficientes y no eficientes está relacionada con la de causas próximas y lejanas, en el sentido en que toda causa eficiente debe ser próxima de su efecto, aunque no toda causa próxima sea necesariamente eficiente.

Esta idea se debe complementar si se piensa que para Anselmo la realidad es algo creado y creado por un dios entendido como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", retomando la definición del *Proslogion II.* La aceptación de este dios omnicreante implica que se lo asuma como causa primera de todo y, por lo tanto, como la causa lejana, principal y única de todo lo que de alguna manera es o no es, existe o no existe:

"En efecto, toda causa tiene causas hasta llegar a Dios, causa suprema de todo, quien puesto que es la causa de todo lo que es algo, no tiene causa alguna."(F, 41, 9-13)

Este supuesto implica lo siguiente: si hay una causa suprema de todo que a su vez es causa de sí misma, nada en el plano de lo creado puede ser explicado a partir de sí mismo. Esta consecuencia problematiza la definición de causas eficientes ya mencionada, ya que no se podría entender qué quiera decir que obran de por sí, puesto que en sentido estricto sólo este dios podría obrar así.

Por otro lado, si la causa suprema no se da en la creación misma, las causas lejanas o próximas de un determinado efecto que se dé en la creación sólo se explica de una manera relativa y parcial: relativa al orden mismo de la creación, ya que se apela a causas que se dan dentro de la creación misma, y parcial, puesto que la creación es necesariamente limitada. Además, si las causas eficientes son necesariamente próximas, no se ve cómo la causa suprema se pueda entender como lejana, ya que sería la única que podría ser propiamente eficiente. Además, toda relación causal supone algún tipo de vínculo entre la causa y el efecto, por lo tanto, si solamente este dios es en sentido propio causa eficiente y se acepta que en la creación se dan causas eficientes, no se ve cómo se lo pudiese distinguir de la creación misma, lo que implicaría algún tipo de panteísmo, posición inaceptable para Anselmo por razones como, por ejemplo, el Argumento Ontológico y la necesidad de castigo para el pecado, v. *Cur homo deus.*

En parte estos problemas están trabajados en el *De causu diaboli*, por lo que se dejará para más adelante su comentario.

3.4.4 Causas que hacen que algo se diga y causas que hacen que algo sea

"Toda causa hace algo, pero una hace y es causa para que sea esto que se dice que hace, o que sea o que no sea, y la otra no hace que sea esto que se dice, sino tan sólo que se diga. Ya que del verdugo y de Herodes se dice igualmente que asesinaron a Juan, porque cada uno de los dos hizo y fue causa para que fuera lo que se dice que hicieron. Igualmente porque el señor Jesús durante su infancia y juventud habitó con José, hizo y fue causa, no para que fuese, sino para que se le dijera hijo de José." (F, 40, 8-15)

En esta cita se sugieren dos conceptos de 'causa' adicionales: lo que desde el uso habitual del lenguaje justifica o da razón para que algo se entienda como la causa principal de algo o como tal o cual cosa.

Sobre este último: Jesús vive con José como si fuese su hijo, lo que explica que se lo entienda como su hijo y que se lo llame "padre de Jesús". Anselmo utiliza la

palabra 'causa' para referirse a esta circunstancia, distinguiéndola explícitamente de las causas que hacen lo que se dice que hacen. De ahí que se indique un tipo de causalidad que es operativa en el plano del lenguaje, en la medida en que sirve como parámetro de explicación del uso que se hace de determinadas expresiones. Esto recuerda la distinción entre 'razón' y 'causa' que plantea Wittgenstein, pero para Anselmo este tipo de razones en todo caso caen dentro del género de las causas, ya que en todo caso algo hacen, en este caso, que se diga tal o cual cosa.

El segundo tipo de causa sugiere una distinción entre causas principales y secundarias en casos en los que concurren causas de diverso tipo. Herodes manda matar a Juan, el verdugo cumple la orden, se dan causas de carácter espacial- temporal, instrumental, etc. En todo caso e independientemente de la especificación de la causa o causas eficientes, la causa principal recae en el que da la orden:

"Sin embargo, sucede que algunas veces se atribuye el efecto más a la causa que hace otra cosa que a la que lo hace por sí misma, como cuando atribuimos al poder lo que se hace por su orden y autoridad, y cuando decimos que aquel que hace algo por causa de lo que fue asesinado, fue asesinado más por sí mismo que por otro." (F, 40, 30-32; 41, 1-2)

Lo anterior implica que no siempre la responsabilidad principal de un determinado efecto recae sobre las causas eficientes, o sobre el que hace algo de una manera directa y de por sí. De nuevo, el criterio para determinar la causa principal queda abierto, es decir, depende de cada caso en especial según lo que habitualmente se pueda decir.

3.4.5 Distinción entre causalidad fáctica y lógica

"En efecto una cosa es que algo sea causa de otra cosa, y otra que la posición de algo sea causa de que se siga algo. En verdad, puesto que el incendio no es causa del fuego, sino el fuego del incendio, sin embargo, la afirmación del incendio siempre es causa para que se siga que hay fuego. En efecto, si hay incendio, es necesario que haya fuego."

"¿Uiud est namque rem esse caitsam alteans rei, alind positionem reí esse causam ut sequatur aliud. Cum enim incendium non sit cansa ignis, sed ignis incendii: positio tamen incendii semper causa est ut sequatur ignem esse. Si enim est incendium, necesse est ignem esse." (CD, 236,25-27; 237,1-2)

Anselmo distingue entre lo que es la mera relación de causalidad, en la que los términos relacionados se pueden entender el uno como causa del otro asumido como efecto, y lo que se podría entender como "secuencialidad lógica" o relación de inferencia, es decir, aquella en la que de la posición o la afirmación de una cosa, del hecho que se la tome como supuesto, se pueda inferir otra cosa.

Cuando se dice que "la afirmación del incendio es causa para que se siga que hay fuego", es claro que no se está refiriendo a una mera relación de causalidad entre incendio y fuego, ya que como él mismo se preocupa por aclarar, el incendio no es la causa del fuego. Ya que primero debe haber fuego para que pueda haber incendio, se podría pensar que el tipo de relación de causalidad que se plantea tiene que ver con el vincular unos hechos que generan otros, que dan lugar a otros, teniendo presente una determinada secuencia en el tiempo: primero en el tiempo se da el fuego, que da o daría lugar después al incendio y, por lo tanto, el fuego se puede entender como causa del incendio visto como su efecto. Si esto es así, entonces la relación de inferencia resulta independiente del orden temporal, así pueda encontrar una eventual justificación en ella: Como siempre el fuego es causa del incendio, siempre que hay incendio se puede inferir que hay fuego.

En todo caso, así se pueda distinguir entre relación de causalidad entre hechos y relación de inferencia entre proposiciones afirmadas, esta última se concibe también como cierto tipo de causalidad: la posición de cierta proposición genera o da lugar a la posición de otra. En otras palabras, las inferencias parecen señalar también cierto tipo de hacer.

3.5 Algunas conclusiones a partir de la relación entre 'hacer' y 'causa'

Como ya se ha mencionado, la sustituibilidad de todo verbo por 'hacer' implica que el sujeto proposicional se entienda como causa de lo indicado por el predicado

como efecto. De esta forma, toda proposición responde más a la forma causa-efecto que a la de sujeto-predicado. Esto tiene consecuencias especiales si se piensa en las condiciones de verificación de las proposiciones, ya que una cosa es indagar acerca de si cierta causa genera en verdad determinado efecto, y otra, si una entidad o grupo de entidades tienen o no cierta propiedad. Cuando se afirma que todo hombre es mortal, en Anselmo esta proposición toma la forma de "Todo hombre es causa de su propia mortalidad como efecto". Por lo tanto, su verificación no se puede reducir a la mera constatación de que hasta ahora no se han encontrado hombres inmortales, sino que motiva también una indagación acerca de la misma naturaleza del hombre que de por sí parece generar su mortalidad. De ahí que sea consecuente suponer, por ejemplo, que el carácter complejo de la naturaleza humana, es decir, su ser compuesto de alma y cuerpo, pueda dar razón de su mortalidad, siendo la eventual inmortalidad humana un asunto de gracia divina o de algún otro expediente de excepción.

Por otro lado, los distintos tipos de causas condicionan distintas maneras de entender el hacer mismo: en este sentido habría un hacer propiamente eficiente, un hacer próximo no necesariamente eficiente, como el del espacio, el tiempo y la materia como causas, pero también, un hacer lejano, un hacer lógico y un hacer que da lugar a la justificación de ciertas afirmaciones, así como otros entendidos precisamente por la ausencia de causas o por su no operatividad.

Finalmente, la combinación entre los distintos modos de 'hacer' y sus múltiples posibilidades de significación con las diferentes posibilidades de entender 'causa', conllevan al problema de la determinación del significado propio de una expresión proposicional, lo que lleva a la pregunta general por el sentido propio de cualquier expresión.

4. DISTINCIÓN ENTRE SIGNIFICACIÓN PROPIA E IMPROPIA

4.1 Criterios de significación impropia

"Cuantas veces se atribuye a alguna cosa o un nombre o un verbo impropiamente, me parece que la cosa a la que se atribuye es para aquella de la que se dice propiamente,

o bien similar,

o bien causa,

o bien efecto,

o bien género,

o bien especie,

o bien todo,

o bien parte,

o bien vale lo mismo,

o bien figura,

o bien figurado (aunque en efecto toda figura tenga similitud con la cosa que figura, sin embargo, no todo lo similar es figura o figurado).

O como empecé a decir, de otro modo distinto que por la figura significa aquello o su significado cuyo nombre o verbo recibe:

o bien está en aquello,

o bien lo converso de aquello de lo que propiamente se afirma está en aquello de lo que impropiamente se dice,

o bien así se relacionan como quien utiliza alguna cosa y la cosa que se utiliza se dice que hace aquello." (F, 34, 29-39)

Anselmo contempla acá los distintos casos de uso impropio de expresiones en función de la relación que se pueda dar entre aquello que es significado de manera impropia por un verbo o nombre y aquello que significan propiamente. Por lo tanto, los distintos casos mencionados ya presuponen el conocimiento de aquello que una expresión significa propiamente. De ahí que sólo puedan utilizarse para llegar a establecer los criterios explícitos de significación impropia, aunque no los positivos.

Se puede pensar que el conocimiento de un cierto objeto depende de la determinación de sus relaciones de causalidad. Según esto, la determinación del objeto mismo dependería precisamente de ese tipo de relaciones y, por lo tanto, la forma de entenderlo tendría que ver con ello. Anselmo parece negar que el significado propio de un término se conciba en función de sus causas o efectos. De esta forma se excluye como parámetro de significación propia los objetos o acciones ligados causalmente con aquello de lo que en principio se debería hablar.

Las significaciones impropias ligadas con el género o la especie, aluden a la definición de un determinado término, en la medida en que ésta expresa su esencia. De ahí que se pueda pensar que el significado propio de un término esté ligado tanto con el género como con la especie del objeto al que refiera. Por lo dicho, esto podría llevar a otro tipo de significación impropia: un término no significa propiamente ni el género ni la especie por separado a la que pertenezca su referente propio. En este sentido, el significado propio de 'hombre', no es o el género de la animalidad, o la diferencia específica de su racionalidad. Por lo dicho anteriormente, tampoco serán las causas o efectos de estas propiedades.

Se excluyen también como criterios de significación propia los que tengan que ver con la composición de algo. Una cosa se puede determinar en función de sus partes o del todo que estas compongan, de ahí que se pueda pensar que el significado propio del término del objeto en cuestión refiera o a sus partes o al

todo de ellas. En este sentido, el término 'hombre' sólo refiere impropiamente a las partes de este o la unidad que compongan.

Fuera de las relaciones mencionadas, se puede dar una de figuración entre el objeto significado propiamente por cierto término y lo que este puede eventualmente figurar o lo que lo figura. En este sentido el significado propio de Eva no puede ser el de la tentación, por ejemplo, como tampoco la man2ana. Como se puede ver, Anselmo parece ir excluyendo todos los factores que permiten concebir un determinado objeto como posibles significados propios del mismo.

En este orden de ideas, también se excluyen las relaciones de comparación: lo similar a algo o lo que pueda valer como el algo en cuestión tampoco es significado propiamente por lo que de hecho lo significa. En este sentido el término 'trigo' no significa propiamente la cebada, así pueda ser similar, o valer o ser sustituida por ella, como en el ejemplo mencionado de la voluntad concesiva.

A estos casos se suma los que se dan pensando en la relación que se pueda dar entre cierto algo y sus accidentes o lo que le sea contrario. En este sentido, es un significado impropio de 'hacer' precisamente el no hacer, así como también lo es impropio de 'caballo', por ejemplo, su eventual blancura.

Finalmente también se excluyen las relaciones instrumentales como criterio de significación propia: la visión sólo significa impropiamente al ojo entendido como su instrumento.

4.2 Criterios de significación propia para verbos

"Pues todo verbo se dice según el primer modo, si propiamente se dice de alguna cosa, de tal forma que haga esto mismo que se afirma, como que yace, se sienta o corre, cuando hace esto con sus pies, o que construye una casa, cuando hace esto con sus manos, o que es de día, o que el sol brilla, o que alguna otra cosa.

Si en verdad no es así, de tal forma que haga esto mismo que se afirma, se dice según otro modo distinto del primero, como cuando se dice que construye una casa quien no trabaja, sino que ordena, o cuando decimos que el jinete corre, cuando éste no corre, sino que hace que el caballo corra." (F, 35, 1-9)

En F, 32, 6-14 se encuentra un complemento de la misma idea, referida explícitamente al primer modo de 'hacer' tanto positivo como negativo:

"Y nota que aunque 'hacer que sea' y 'no hacer que no sea' se pongan el uno por el otro, sin embargo, difieren. Si en verdad hace propiamente que sea aquel que hace que sea lo que no era, en verdad, 'no hace que no sea' no se dice más de aquel que hace que algo sea que de aquel que ni hace que sea ni que no sea.

Igualmente difieren 'hacer que no sea' y 'no hacer que sea'. En efecto, aquel que hace que no sea lo que era, propiamente hace que no sea; sin embargo, que 'no hace que sea' se dice igualmente de quien hace que no sea lo que era y de quien ni hace que sea ni que no sea."

Ya que todo verbo se puede sustituir por 'hacer', los sentidos propios e impropios de 'hacer' se pueden utilizar como parámetro general para establecer el sentido propio de cualquier verbo en general. En este sentido, los rasgos distintivos ya mencionados del primer modo expresan de manera explícita esos criterios:

Primero, el respectivo hacer debe ser efectuado por el sujeto mismo o de por sí, o si se quiere, no puede ser un hacer por otro.

Segundo, como todo hacer, debe ser para que algo llegue a ser o para que algo deje de ser, de ahí que deba haber efectivamente paso del no ser al ser o del ser al no ser.

Y tercero, en la medida en que es directo, no debe haber mediación entre lo que se dice que hace y lo que efectivamente se hace, o si se quiere, no puede ser un hacer de otra cosa.

El primer criterio supone establecer la identidad del sujeto que se asume como causa del hacer, en la medida en que tiene que ser él mismo el que lleve a cabo lo que se dice que hace. De ahí que este criterio deba ser complementado con el de la significación propia de nombres. Por otro lado, de esta manera se cancelan los modos de hacer en los que se dice que alguien hace algo por la intermediación de otro, bien sea porque lo ordena o porque actúa alguna otra causa eficiente que dé lugar a lo que se dice el sujeto en cuestión hace.

El segundo criterio implica un paso efectivo del ser al no ser de algo, bien sea en el sentido en que llegue a la existencia o que llegue a poseer ciertas características, o bien, un paso del ser al no ser bajo las mismas circunstancias. De ahí que se asuma al sujeto como causa eficiente, ya que ésta es propiamente la que hace de esta manera, si a la vez se está cumpliendo con el requisito anterior. Por otro lado, se cancelan los modos en los que explícitamente se afirma un no hacer como modo de 'hacer': no hacer que algo sea, no hacer que algo no sea, no hacer que otra cosa sea y no hacer que otra cosa no sea, tomándose los dos últimos tanto en su sentido positivo como negativo.

El tercer criterio implica que no puede haber un hacer propio basado en causas lejanas, o lo que es equivalente, el sujeto debe ser entendido como causa próxima de lo que se dice que hace.

Además, ya que todo verbo expresa cierto tipo de hacer, es decir, el tipo de acción que corresponda según su propia definición, ya que una cosa es correr y otra deber, etc., conviene establecer sus posibles modos y, de esta manera, aplicar los criterios análogos a los de 'hacer' que sean del caso. En este sentido, quiere propiamente algo, quien lo hace con voluntad eficiente según lo mencionado, y de la misma forma con los otros casos ya tratados.

4.3 Criterios de significación propia para nombres en general

Los casos ya mencionados en relación con el significado de 'algo' se pueden utilizar para establecer este tipo de criterios, en la medida en que se pueden aplicar

tanto sobre nombres como sobre verbos, ya que permiten establecer los criterios generales de significatividad para cualquier tipo de palabra.

"En efecto, llamamos propiamente 'algo' lo que se afirma con su nombre, se concibe en la mente y se da en la realidad, así como la piedra o la madera. Estas son nombradas con sus vocablos, se conciben en la mente y se dan en la realidad." (F, 42, 23-26)

Además en F, 43, 24-26:

"Por lo tanto, siempre que se dice que algo está según los cuatro modos, el primero se dice propiamente. En verdad, lo otros no son algo sino cuasi-algo, porque así hablamos de ellos como si fueran algo."

Ya que toda palabra para ser significativa tiene que referir a algo, y puesto solamente en el primer modo de *'aliquid'* se significa propiamente algo, entonces cualquier palabra solamente es propiamente significativa si cumple con lo siguiente:

Primero, lo referido se da en la realidad. Segundo, se tiene representación mental de lo significado. Y tercero, se tiene nombre de lo significado.

Ya que estos criterios fueron comentados en 1.2.1, no es necesario volver sobre cada uno de ellos, sino tan sólo añadir que por lo dicho únicamente se puede hablar propiamente de lo que efectivamente es real, además que es algo para la mente y para el lenguaje. En este sentido, lo que en principio se significa propiamente se tiene que dar en tres órdenes distintos: la realidad, la mente y el lenguaje. Por lo tanto, sólo en la coordinación de estos tres planos es posible hacer un uso propio de las expresiones: la concepción mental lo debe ser de lo que efectivamente se da en la realidad y el nombre debe estar asociado precisamente con esa concepción.

Por otro lado, estos criterios permiten complementar los aplicables a los verbos en general, ya que no sólo es necesario que se cumpla con ellos, sino que

efectivamente el hacer se dé en la realidad, en la mente según su concepción y se tenga nombre para la actividad en cuestión.

4.4 Significación propia, apelación y definiciones

Ya en 2.3.3 se introdujo el tema de la apelación para referirse a la significación indirecta o por otro —*per aliud*— de expresiones en la medida en que su significado como términos aislados se ve condicionado por su relación con otras expresiones. Para Anselmo, la apelación en general se puede entender asimismo como criterio de significación impropia:

"'Gramático', en verdad, no significa al hombre y la gramática como uno, sino significa la gramática de por sí y al hombre por otro. Y este nombre aunque sea apelativo de hombre, sin embargo, no se dice propiamente significativo de él; y aunque sea significativo de la gramática, sin embargo, no es su apelativo."

"Grammaticus vero non significat hominem etgrammaticam ut unum, sedgrammaticamper se et hominem per aliud significat Et hoc nomen quamvis sit appellativum hominis, non tamen proprie didtur eius significativum; et licet sit significativum grammaticae, non tamen est eius appellativum." (G, 157, 1-5)

Si bien no se encuentran más referencias directas en la obra de Anselmo acerca de la relación entre apelación y significación impropia, el mismo concepto de apelación parece implicar esa posibilidad, en la medida en que significa por otro y de manera indirecta lo que se entiende que significa. El hecho de que lo haga por otro conlleva que altere su significado directo, ya que no se entiende como su sentido lo que significaría como término aislado, sino precisamente lo que significa el otro. Así, cumple con los requisitos de impropiedad ya mencionados tanto para verbos, como para palabras en general. Esto lo confirma Anselmo con la identificación de la apelación como significación accidental en oposición a la directa como substancial. La accidentalidad de la significación sugiere que no es la que el término necesariamente debe tener precisamente para significar lo que en principio debe significar. En este sentido, y volviendo sobre el ejemplo del caballo blanco al que hay que pegar, 'blanco' sólo significa

al caballo de manera accidental, ya que no debe significarlo para referirse precisamente al ser blanco.

"Por esto me parece que la significación de los nombres y los verbos se puede dividir así, una que es por sí, otra por otro. Considera también que de estas dos significaciones, aquella que es por sí es substancial por las palabras significativas mismas, la otra, en verdad, accidental. En efecto, cuando en la definición del nombre o del verbo se dice que es Voz significativa', no hay que entender otra significación que aquella que es por sí."

"Quapropter videtur mihi significatio nominum et verborum sic dividí posse, quod alia sit per se, alia per aliud. I Considera etiam, quoniam harum duarum significationum illa quaeper se est, ipsis voábus significativis est substantialis, altera vero acádentalis. Cum enim in definitione nominis ve I verbi diátur quia est 'vox significativa', intelligendum est non alia significatione quam ea quaeper se est." (G, 161, 12-18)

De lo anterior se desprende que la significación directa y de por sí de las expresiones tomadas aisladamente se puede entender como criterio de significación propia. Y ya que la comprensión de las expresiones aisladas depende de su definición, se puede afirmar que una expresión significa de manera propia si refiere precisamente a lo que corresponda con ésta. Según esto, la significación propia depende también de lo que se entienda por 'definición' y de lo que sea una correctamente establecida.

4.4.1 Indicaciones sobre la noción de 'definición'

"Di, por lo tanto, si el ser de cada cosa se pone de manifiesto en su definición. / Discípulo. Así es. / Maestro. ¿Es la definición de hombre la definición de animal? / D. De ninguna manera. En efecto, si 'animal racional mortal', que es la definición de hombre, fuese la definición de animal, a todo lo que conviniese 'animal' convendría 'racional mortal', lo que es falso. / M. Por lo tanto, el ser del hombre no es el ser del animal. ( ) M. ¿No tienes presente lo que hace poco dije, concediéndote que el ser del gramático no es el ser del hombre, lo que vale equivaldría a decir: la definición de gramático no es la definición de

hombre, esto es, no es lo mismo en absoluto gramático y hombre? En efecto, así como no se debe definir hombre con gramática, así no tiene valor el gramático sin la gramática. Por lo que debe ser entendido ese argumento tuyo de este modo: Si el ser del gramático no es simplemente el ser del hombre, de lo que tiene la esencia de gramático no se sigue por esto que tenga simplemente la esencia de hombre."

"Dic ergo utrum esse uniuscuiusque rei in definitione consistat. / D. Ita est. / Ai. *Definitio hominis est definitio animalis? ¡ D. Minime. Si enim 'animalrationale moríale', quae est definitio hominis, esset definitio animalis: cuicumque conveniret 'animal', conveniret 'rationale moríale', quodfalsum est. / M. Non est igitur esse hominis esse animalis. ( ) M. Non tenes quod paulo ante dixi te concedente quia esse grammatici non est esse hominis, idem valet ac si diceretur: definitio grammatici non est definitio hominis, id est: non est idem omnino grammaticus et homo? Sicut enim homo definiri non debet cum grammática, ita grammaticus non valet sine grammatica. Quare debet intelligi illa tua argumentatio hoc modo: Si esse grammatici non est simpliciter esse hominis: qui habet essentiamgrammatici, non ideo consequitur uthabeatsimpliáter essentiam hominis."(G,* 152, 30-33; 153, 1-3 y 10-17)

Esta cita pone de manifiesto que por 'definición de cierta palabra' se entiende la expresión del ser de aquello a lo que en principio significa la palabra. Por otro lado, la definición establece rasgos generales que deben poder convenir a todo aquello que caiga bajo ella. En este sentido, las definiciones ponen de manifiesto propiedades comunes compartidas por cierto tipo de cosas particulares establecidas según su ser. De ahí que se pueda afirmar que las palabras en general refieren a cosas, pero cobran un significado específico cuando solamente lo hacen a cierto tipo de ellas según el criterio clasificador de su ser común. Este ser común se identifica con la esencia. En el texto citado se establecen por lo menos dos criterios para determinar qué sea la esencia de algo: por un lado, permite distinguir una cosa de otra de una forma absoluta —*omnino*—, de tal forma que se pueda establecer si algo es o no lo mismo que otra cosa. Este criterio está estrechamente ligado al de la posibilidad de pensar o de entender cierto algo con o sin ciertas características: en la medida en que sea posible pensar al hombre sin la gramática, en esa medida la gramática como propiedad no formará parte de la esencia del hombre.

Por lo dicho, una definición resulta correcta si efectivamente logra expresar qué sea el ser de algo, de tal manera que se pueda distinguir al algo en cuestión de una forma absoluta de otras cosas que no compartan la misma esencia, es decir, si no resulta posible pensar que la cosa en cuestión sin esas propiedades pudiese ser entendida, y si lo dicho acerca de ese ser común efectivamente resulta ser compartido por todo aquello que en principio tiene la misma esencia. Según esto la definición de 'hombre' como 'animal racional mortal' resulta válida si: No hay hombres que no tengan las mencionadas propiedades, es decir, que sean no animados, o no racionales o no mortales. Pero también si resulta imposible concebir al hombre sin alguna de esas propiedades y si efectivamente por medio de ellas se logra establecer qué es lo que hace del hombre hombre en relación con las cosas que en principio no lo son. Es decir, si efectivamente permite distinguirlo, por ejemplo, de eventuales animales bípedos, racionales, mortales, pero ovíparos.

A estos criterios se pueden añidir unos dos más, que se encuentran mencionados al inicio del *De libértate arbitrii* en relación con el asunto de la definición de libertad':

"Aunque difiera el libre albedrío de los hombres del libre albedrío de Dios y de los ángeles buenos, sin embargo, la definición de esta libertad en ambos debe ser la misma según este nombre. En efecto, aunque un animal difiera de otro o bien substancialmente o bien accidentalmente, sin embargo, la definición según el nombre de animal es la misma para todos los animales. Por esto conviene dar tal definición de libertad del albedrío que no contenga ni más ni menos que ella."

"Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. LJcet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive acádentaliter, definitio tamen secundum nomen animalis ómnibus animalibus est eadem. Quapropter talem oportet daré definitionem libertatis arbitrii, quae necplus nec minus illa contineat." (LA, 208, 3-8)

La determinación de los rasgos característicos del ser de una determinada cosa puede incluir algunos que sean a su ve2 compartidos por otro tipo de cosas. En este sentido, por ejemplo, la animalidad sin la que no puede

entenderse el ser del hombre, no es un rasgo exclusivo de él, sin bien forma parte de la determinación de su esencia. Algo semejante sucede con la libertad del albedrío, que si bien es un rasgo esencial humano, no es exclusivo de él, ya que habría otras entidades que no pueden ser pensadas sin ésta. Puesto que distintos tipos de seres pueden ser definidos en función cíe estos rasgos comunes no exclusivos, resulta claro que estos deben ser los mismos para todos los seres que permiten definir. En consecuencia, no tendría sentido plantear diferencias en la manera como se definen según las diferencias específicas de los distintos seres que caigan bajo ellos. Por lo tanto, y a modo de ejemplo, la animalidad del hombre debe ser la misma pensando en su definición que la de cualquier otro animal, así en el hombre se vea afectada por su racionalidad, etc. De ahí que el eventual control que el hombre pueda ejercer sobre su instintividad, no debe entrar a formar parte de la determinación de su animalidad como rasgo no exclusivo, ya que es algo que en principio no se da en otros animales. Por lo tanto, si se incluyese resultaría que otro tipo de animales no serían animales, o que se presentan dos conceptos de animalidad que si bien deben cobijar un mismo tipo de cosas, no lo pueden hacer. Algo similar sucedería con el concepto de libertad: si se supone que Dios y los ángeles buenos son impecables y a la vez libres según sus respectivas esencias, y si a la vez se acepta que el hombre también es esencialmente libre, pero con capacidad de pecar, entonces el concepto de libertad debe excluir la capacidad de pecar. En términos generales se puede decir que la determinación de un rasgo general no exclusivo no se puede condicionar por los rasgos exclusivos y que este es un criterio adicional para plantear definiciones correctas.

Otro criterio tiene que ver con la negación de características que impliquen el que otras se den en mayor o menor grado como parte de la definición de éstas últimas:

"Maestro. ¿Piensas que lo que añadido [a la libertad] la disminuye y separado la aumenta, es la libertad o parte de la libertad?" / Discípulo. No puedo pensarlo."

"M. An putas quod additum minuit et separatum auget libertatem, id aut libertatem es se autpartem libertatis? / D. Non hocputarepossum." (LA, 209, 1-3)

El caso mencionado tiene que ver de nuevo con los argumentos para excluir la capacidad de pecar como parte de la definición de libertad. Se sugiere que la capacidad de pecar disminuye la libertad, en la medida en que el pecado implica una tendencia al no ser que se manifiesta en esclavitud, y en la medida en que la impecabilidad afianza el ser libre, ya que garantiza que este estado no se pueda perder. Sin entrar en detalles de estas argumentaciones, la capacidad de pecado aumentaría o disminuiría la libertad en función de su presencia o de su ausencia, lo que implica que no es un rasgo constitutivo de ella, ya que se indica precisamente que se piensa con base en ella y que la libertad se puede dar precisamente sin esa capacidad. Por lo tanto, en las definiciones no se deben incluir características que impliquen la gradación de otras que se consideren como esenciales, ni como la definición propia de éstas últimas, ni como parte de ella.

4.4.2 Exposición de un ejemplo: la definición de 'libertad'

Hacia el final del *De libértate arbitrii* expone Anselmo lo que el considera la definición perfecta de 'libertad':

"Pero en la medida en que la definición dicha sea perfecta así por el género y las diferencias, no contiene ni algo menos ni más que aquella libertad que buscamos, nada puede ser pensado que haya que añadirle o quitarle. En efecto, 'el poder' es el género de la libertad. Pero, cuando se le añade 'de servir', la separa de todo poder que no es de servir, así como el poder de reír o de andar. En verdad, al añadir 'a la rectitud' la separamos del poder de servir al oro y a cualquier cosa que no sea la rectitud. Por el aditamento 'de la voluntad' se separa del poder de servir la rectitud de otras cosas, como del báculo o de la opinión. Mas por esto es dicho que 'por la rectitud misma', se divide del poder de servir la rectitud de la voluntad por otra cosa, como cuando se sirve por dinero o de forma natural. En efecto, el perro sirve de forma natural a la rectitud de la voluntad cuando ama sus crías o a su señor benefactor. Ahora bien, por lo tanto nada hay en esta definición que no sea necesario para limitar la libertad del arbitrio racional de la voluntad y para excluirla de otras cosas, y suficiente en ella se incluye y otras cosas se excluyen: esta definición nuestra no es ni excesiva ni insuficiente."

"Sed cum dicta definitio sic peí recta sit es genere et differentiis, ut nec minus aliquid claudat nec plus quam illa quam quaerimiis libertas, nihil illi addendum aut demendum intelligipotest. Est enim 'potestas'libertatisgemís, (¿itodautem additum est 'servandi', separateam ab omnipotestate quae non est servandi, sicut est potestas ridendi aut ambulandi. A.ddendo vero 'rectitudinem' secrevimus eam a potestate servandi auriim et quidquid non es rectitudo. Per additamentum 'voluntatis' segregatur a potestate servandi rectitudiinem aliarum rerum, ut virgae aut opinionis. Per hocautem quod' dictum est 'propter ipsam rectitudinem', dividitur'apotestate servandirectitudinem voluntatispropter aliud, ut cum servaturpropterpecuniam aut naturaliter. Servat enim naturaliter canis rectitudinem voluntatis, cum amat catulos suos aut dominum suum sibi benefaáentem. Qiioniam igitur nihil est in hac definitione, quod non sit necessañum ad condudendam libertatem arbitrii rationalis voluntatis et ad alia excludenda, et sujfiiáenter illa includitur et alia excluduntur: nec abundans nec indigens est haec nostra definitio." (LA, 225, 12-27)

Sin pretender analizar cada uno de los argumentos que llevan al planteamiento de esta definición, se puede comentar lo siguiente:

Se determina primero el género sobre el que se van estableciendo las diferencias específicas. La decisión sobre el género parece estar en función de la aclaración de eventuales equívocos o problemas que se puedan dar desde el comienzo: ya que una de las intenciones principales de Anselmo en relación con su planteamiento de la libertad consiste en separarla del poder de pecar, resulta conveniente partir precisamente del poder como género. Como ya se mencionó en relación con el *De potestate,* el poder se define precisamente en términos generales como 'capacidad —*aptitudo*— para hacer' (F, 44, 26-27). Esto podría sugerir que el poder mismo se puede definir a su vez, por ejemplo, en relación con el género mayor de las causas en general, en la medida en que éstas son las que dan razón de cualquier tipo de hacer, ya que de todo lo que se dice que hace se afirma que es causa. Sin embargo, no se opta por esta vía. Tampoco cuando se define 'humano', se parte del ser en general, hasta llegar por la vía de las diferencias hasta 'animal racional mortal', como aparece en el *De grammatico.*

La primera distinción que se establece con base en el género del poder, tiene que ver con el hecho de afirmar que se trata de un poder "de servir". Anselmo

argumenta que de esta manera se separa este poder de otros, como el de caminar 0 reír. Llama la atención esta primera distinción por dos razones: primero, en el desarrollo del *De libértate arbitrii* esto nunca se tocó como problema, es decir, nunca se presentó como problema si la libertad se confunde con poderes de este tipo. Y segundo, por el hecho de haber argumentado esta determinación del poder en función de su para qué, es decir, del objeto o de su fin. En el mencionado texto el asunto tiene que ver con la pregunta por el para qué de ese poder que si bien no es para pecar, en todo caso parece darse en el hombre. En términos generales se argumenta que si no se trata de un poder para pecar, entonces debe ser uno para no hacerlo, es decir, para ser justo, para mantenerse en ese estado. Y ya que esto no es posible sino observando la justicia, se debe tratar de un poder *para* servir la rectitud, de lo que se concluye que la libertad es un poder *de* servir:

"Si esta libertad no hubiese sido dada a aquella naturaleza para servir a la rectitud de la voluntad por la rectitud misma, no tendría valor para la justicia; ....En consecuencia, indudablemente hay que afirmar que la naturaleza racional no la ha recibido sino para servir a la rectitud dejta. voluntad por la misma rectitud. / Por lo tanto, puesto que toda libertad es poder, esta libertad del arbitrio es poder de servir a la rectitud de la voluntad por la rectitud misma."

"Si non illa libertas data esset illi naturae ut voluntatis rectitudinempropter ipsam servaret rectitudinem, non valeret ad iustitiam; (...) Quare indubitanter asserendum est rationakm naturam non eam accepisse nisi adservandam rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. 1 Ergo quoniam omnis libertas estpotestas, illa libertas arbitrii estpotestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem." (LA, 212, 13-20)

De lo anterior se puede desprender lo siguiente:

Primero, las definiciones no se establecen "en el aire", sino que suponen cierta visión del mundo. En este caso, se define la libertad bajo el supuesto de que hay pecado, que hay un dios que es "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", que el hombre debe responder por sus acciones, etc. Por lo tanto, una definición resulta correcta a partir de una especie de universo discursivo en el que ya se dan por sentadas ciertas verdades con las que la definición debe ser compatible.

Segundo, cuando se piensa en la distinción entre 'poder de servir' y 'poder de reír', se efectúa tácitamente una separación entre los poderes no sólo por la determinación de aquello a lo que den lugar, sino en función de su para qué. En este sentido, el para qué de una determinada característica puede justificar o no el que se la incluya como parte de la definición de una cierta entidad en función de ciertos valores que se asumen como dados.

La determinación ulterior del servir la rectitud como rectitud de la voluntad, para distinguirla de la rectitud de la opinión o del poder eclesiástico o político, tampoco corresponde completamente con el orden argumentativo del *De libértate arbitñi,* v. caps. 5-8. Parece claro que la libertad se debe definir teniendo en cuenta su relación esencial con la voluntad, ya que en caso contrario no se podría entender que tenga que ver con la apetencia en general, pero también, porque precisamente la voluntad se entiende como una instancia que sólo se puede determinar por ella misma en la volición, es decir, que no puede ser obligada a querer algo o querer sin quererlo. De esta manera, si la voluntad no puede ser forzada, todo lo que quiera o deje de querer será responsabilidad de ella misma, con lo que se garantiza la responsabilidad moral. En este sentido, la voluntad se entiende asimismo con cierto tipo de poder en especial, como uno que siempre puede estar por encima de cualquier tipo de tentación. De ahí que sea conveniente definir la libertad como un poder precisamente de la voluntad, es decir, no sólo para distinguirlo del de otro tipo de rectitudes, sino para garantizar su moralidad.

Con lo anterior se va sugiriendo que se plantea una especie de desfase entre la justificación que Anselmo da para su definición perfecta de 'libertad' y los argumentos que efectivamente utilizó para llegar a ella. Parece que el patrón de definición a partir de género próximo y diferencia específica no representa efectivamente el procedimiento realmente utilizado para llegar a las definiciones formuladas y, por lo tanto, no se lo debe entender como paradigmático sino más bien como una forma de presentación de los resultados.

Un último ejemplo puede confirmar lo dicho. Tiene que ver con la relación que se da entre voluntad humana y voluntad animal según el texto y la que se

plantea en el capítulo XII como parte de la *definición pe fecta.* En efecto, conviene que la rectitud sea servida u observada por sí misma, ya que es ella en teoría el valor supremo, en la medida en que se confunde con el querer de Dios, asumido como suma perfección. En este sentido, en la obediencia de la voluntad divina por ser precisamente suma perfección, es decir, sin importar lo que decida, se manifiesta el patrón de rectitud. Por lo tanto, seguir esta voluntad en función de los premios o castigos que resulten como efecto de su seguimiento, implicaría seguirla por algo menor de lo que es ella y, por lo tanto, en desconocimiento de su propio valor, como ya se citó anteriormente en LA, 212, 13-15. En este sentido, el seguir la rectitud de la voluntad por la rectitud misma, hablando en términos kantianos, implica concebir la libertad más desde un punto de vista formal que material. Ahora bien, esta capacidad no la tiene el animal, ya que su voluntad se ve necesariamente condicionada por el apetito del cuerpo o por su naturale2a animal, es decir, porque su voluntad no puede escapar a ese condicionamiento. En este sentido, el hombre puede servir a la rectitud de la voluntad por la rectitud misma, precisamente porque las características de su voluntad lo permiten, v. LA, 216, 6-11. Por lo tanto, cuando se afirma que la voluntad humana se diferencia de la del animal por poder hacer esto último, se la distingue más bien por sus efectos, que por las causas que lo hacen posible. Finalmente, plantear esta distinción a partir de los efectos de la voluntad y no a partir de la concepción de la voluntad misma, tiene el inconveniente de identificar al humano que no obra rectamente por la rectitud misma con un animal, lo que no resulta acertado, ya que el animal no puede obrar sino rectamente a su manera.

4.4.3 Conclusiones en relación con la concepción de la definición

Si bien Anselmo acepta que las definiciones en principio expresan la esencia de aquello por definir, y que un rasgo es esencial si no es posible concebir la cosa en cuestión sin atribuirle precisamente ese rasgo, en todo caso lo anterior va más allá de la coordinación del conocimiento que se tenga de la realidad con un sistema de géneros y diferencias específicas entendido en función del orden de las categorías aristotélicas.

Los textos muestran por lo menos tres criterios adicionales:

Primero, la forma de utilización de los términos por definir según las Sagradas Escrituras en relación con su significado según el uso corriente del lenguaje. En este sentido el análisis del concepto de 'libertad' resulta especialmente clarificador: ya que no es posible negar la libertad divina, y ya que este dios és impecable, entonces la libertad no debe incluir la capacidad de pecar, así ésta forme parte de la concepción habitual de libertad, según la cual, ser libre consiste principalmente en la capacidad de hacer lo que se quiera. Por lo tanto, el uso de las expresiones según el dogma cristiano se entiende como un referente en la medida en que sirve como parámetro para determinar el sentido propio de las expresiones. Algo semejante se puede decir del uso corriente del lenguaje. En el mencionado caso se niega su punto de vista en relación con la libertad, pero en textos como el *Proslogion* es un referente importante para determinar el sentido de la expresión "mayor" al tratar de concretar el sentido de "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse". Piénsese, por ejemplo, en el capítulo V de la mencionada obra:

"Por lo tanto, ¿qué eres, señor dios, frente a lo que nada mayor vale ser pensado? Mas, ¿qué eres sino lo sumo de todo que sólo existe por sí mismo, que todo lo otro hizo de la nada? En efecto, esto no es, cualquier cosa que sea menos que lo pueda ser pensado. Pero esto de ti no puede ser pensado. Por lo tanto, ¿qué bien falta al sumo bien por el que es todo bien? Así, tú eres justo, veraz, feliz, cualquier cosa que es mejor que sea a que no sea. En efecto, mejor es ser justo que injusto, feliz que infeliz."

"Quid igitur es, domine deus, quo nilmaius valet cogitan? Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia aliafecit de ni hilo?Quidquid enim hoc non est, minus est quam cogitan possit. Sed hoc de te cogitan non potest. Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum."(P,W4,íí-l7)

En este capítulo se trata de coordinar la definición de Dios como "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse" con los eventuales atributos específicos

que resulten compatibles con ella. En este sentido se piensa que es mayor crear todo de la nada que crearlo a partir de algo ya dado, que es mayor lo que es por sí mismo que a partir de otro, que es mayor ser el sumo bien que uno menor. Y de esta forma se deducen las propiedades de justicia y felicidad. Curiosamente hacia el final del texto hace explícito el razonamiento que está a la base del planteamiento: Es obvio que es mejor ser feliz que infeliz, por lo tanto, lo mejor pensable debe ser feliz, en consecuencia, su definición incluye esta propiedad, etc.

Volviendo sobre el asunto, el criterio del uso corriente del lenguaje no es necesariamente algo negativo, sino que también es utilizado como parámetro para sentar definiciones.

Por otro lado, el uso corriente del lenguaje a su vez genera algo así como su propia lógica y visión general de las cosas. En este sentido, el significado de las expresiones se ve condicionado por sus posibilidades de sustitución por otras, por los modos de uso, etc., lo que necesariamente afectará también la forma de definir términos en general, en la medida en que establece un marco general de referencia, como se deduce de lo ya dicho en particular sobre el *Depotestate*.

Segundo, el referente del credo conforma un cuerpo de afirmaciones, que si bien pueden presentar inconsistencias entre ellas, ambigüedades por la dificultad de su interpretación y vacíos en relación con ciertos temas que quedan meramente aludidos, en todo caso se pueden entender como una unidad, como un discurso en el que unas afirmaciones refieren y tienen que ver con otras. Por otro lado, por ser precisamente un credo, se asumen como válidos sus puntos de vista, así requiera de un trabajo filosófico clarificador y organizador que lo haga razonable. En este sentido, las definiciones que se proponen tienen que ser compatibles con el credo mismo, con su lógica interna, por llamarla de algún modo. Esta compatibilidad no sólo indica que las definiciones no contradigan principios del credo, sino que se articulen en función de la visión de mundo que el mismo credo plantea. De ahí que la libertad, por mencionar un ejemplo, se defina teniendo en cuenta la capacidad de pecado, la responsabilidad moral, la posibilidad divina de intervención sobre la voluntad, el problema de las tentaciones, una concepción

del hombre como compuesto de cuerpo y alma, la promesa de una vida eterna feliz o infeliz, etc. Por otro lado, esta visión de mundo en la que se deben inscribir esas definiciones deben cumplir además con un papel clarificador: no se establecen definiciones de una manera desinteresada, sino precisamente porque se presentan problemas de interpretación, necesidad de clarificaciones, inconsistencias, puntos de vista indeseables, entre otras. Por lo tanto y desde este punto de vista, las definiciones resultan correctas si efectivamente logran cumplir con el papel que se les asigne. Estas indicaciones tomarán más especificidad cuando se trate el tema de la función general de la filosofía para Anselmo.

Tercero, el concepto de 'esencia' en la medida en que implica las propiedades de algo sin las cuales no puede ser pensado, ni distinguido de otras cosas, parece suponer dos cosas: Todas las cosas tienen algo así como su identidad de base, que se entiende como necesaria, que constituye su naturaleza y que comparten con otras del mismo tipo. Además, la negación de esa identidad, de esa naturaleza o esencia de algo implica que el algo en cuestión resulte impensable. Por casos como el del *Proslogion II*, se puede decir que lo impensable tiene que ver con la generación de una contradicción motivada por la afirmación de algo y la negación de sus propiedades esenciales. Suponiendo que esto sea así y por lo dicho, entonces la identidad de algo se debe determinar principalmente con base en el uso habitual del lenguaje según su compatibilidad con la cosmovisión del credo.

4.5 Consideraciones generales sobre la relación entre significación propia e impropia

Primera, la significación impropia es parte natural del lenguaje en la medida en que es implicada por la concepción de la proposición: todo término en posición de predicado apela a lo significado directamente por el sujeto y, por lo tanto, tiene un significado impropio en la medida en que refiere a algo a través de él. En este sentido, la significación impropia no es evitable ya que las proposiciones son necesarias en la medida en que se quiera hablar de lo que es o existe.

Por otro lado, la significación impropia permite hablar de lo que no existe, de lo que no se tiene representación mental o de lo que no se tiene nombre, en la

medida en que genera referentes para el lenguaje —cuasi algos—. De esta manera se puede afirmar que amplía la posibilidad de referentes sobre asuntos de los que parece necesario poder hablar, por ejemplo, la nada y el mal. Sería altamente insatisfactorio que fuese imposible hablar con sentido sobre esos asuntos en un sistema en el que es indispensable aclarar nociones relacionadas con el pecado, con la creación a partir de la nada, la injusticia, por mencionar algunas.

Además, el uso impropio de ciertas expresiones es algo que no sólo se da en el uso corriente del lenguaje, sino que aparece en los Textos Sagrados. En este sentido, se trata del lenguaje mismo de la ley divina y, por lo tanto, de una forma de utilización del lenguaje que no se puede rechazar de entrada, sino que debe tener su *tazón* de ser.

Estas consideraciones permiten concluir que el significado impropio no es algo que se deba evitar, en el sentido de que Anselmo estuviese postulando la creación de algún tipo de lenguaje ideal en el que todos sus términos tuviesen únicamente significación propia.

Segundo. La determinación de un significado como impropio se establece con base en la del propio del término en cuestión. Por lo tanto, con base en el conocimiento del significado propio de un término será posible determinar en qué medida está recibiendo uno impropio según el uso que se haga de él. En este sentido, si 'blanco' se utiliza para referirse a cierto caballo, pero se tiene conciencia sobre su significado propio, es decir, aquel que refiere a la esencia del ser blanco, es posible en todo caso la comprensión de la expresión en su significación por otro o indirecta. Por lo tanto, la significación impropia no tiene por qué implicar de por sí equívocos, sino que representa también una posibilidad de comprensión. De esta manera, los distintos modos impropios de 'hacer', son también cierto tipo de hacer y conviene que así se los entienda. Como se verá más adelante, esta distinción entre hacer propio e impropio permitirá comprender para Anselmo por qué Dios al hacerlo todo, ya que es el creador de todo, también a su manera hace el mal, es decir, en qué sentido lo hace. Lo anterior implica que la distinción entre significado propio e impropio no parece implicar un juicio de carácter

negativo sobre los impropios, sino que se los reconoce como un expediente válido de comunicación y comprensión.

Tercero. Lo anterior no implica que eventualmente se confunda el significado propio de una expresión con alguno de sus sentidos impropios, lo que efectivamente sí puede ser una fuente de incomprensión. Y ya que el impropio se establece con base en el propio, se hace necesario volver sobre la aclaración de éste último con el ánimo de clarificar el mal entendido. En este sentido el propio prima sobre el impropio y depende de él.

Cuarto, la determinación del significado propio de cierta expresión es algo complejo en la medida en que implica la consideración de diversas instancias que no resultan mutuamente reducibles: ciertos criterios de realidad que tienen que ver con el hecho de que toda palabra debe referir a algo según cierta concepción del lenguaje; ciertos criterios que se desprenden del credo entendido como una especie de sistema de afirmaciones básicas que se da por válido o por lo menos como referente de consideración necesario; criterios que se desprenden del uso corriente del lenguaje en la medida en que no sólo conforma también un sistema por la concepción de mundo que se desprende de él a partir de sus posibilidades de sustitución de expresiones, sino como un referente necesario de significados ya acuñados; y finalmente, ciertos criterios que se relacionan con la recuperación de una tradición filosófica de cuño aristotélico en la que se aceptan nociones como las de 'esencia', 'substancia', 'categorías', mezclado esto con una tradición más bien platónica mediada por San Agustín, en la que se habla de las propiedades como causas eficientes y de las esencias como fundamento de la existencia.

Lo anterior hace difícil encontrar una única fórmula que permita determinar en términos generales y para todos los casos qué sea un significado propio, así se puedan dar unas pautas generales: el significado debe ser directo y de por sí, apuntar a la esencia y referir algo que se dé en la realidad. Por lo tanto, no es conveniente pensar que hay algo así como un mundo de esencias preexistente con el que se deben coordinar las palabras del lenguaje, para de esta manera lograr la determinación de sus significados propios. Precisamente la determinación

de esas esencias, por llamarlas de algún modo, implica las dificultades mencionadas, por lo que es conveniente ir sobre el análisis de cada caso en particular. Precisamente en cada caso se ve en qué medida la determinación del significado propio es afectada por cada una de las distintas instancias.

5. APLICACIONES

En esta parte se pretende mostrar cómo utilizó Anselmo sus planteamientos en relación con la concepción del lenguaje con el fin de resolver problemas filosóficos a partir del análisis de algunos casos específicos.

5.1 Aplicaciones de 'hacer'

5.1.1 Dios como hacedor de todo y, por lo tanto, también del mal

"Ninguna creatura tiene algo de sí. En efecto, lo que por sí no se tiene a sí mismo, ¿de qué modo tiene algo de sí? Además, si no es realidad sino uno quien hizo y las cosas que se hicieron a partir del uno, es claro que nada puede tener algo sino quien hizo o lo que hizo. / Discípulo. Claro, en verdad. / Maestro. Pero ni el mismo hacedor ni lo que es hecho puede tener [algo] sino por el mismo hacedor. / D. Esto es no menos claro. / M. Por lo tanto, aquel únicamente tiene de sí lo que tiene, y todo lo otro no tiene algo sino de aquel. Y así como de sí no tienen sino la nada, de esta forma de aquel no tienen sino algo."

"Nulla creatura habet aliquid a se. Quod enim seipsum a se non habet: quomodo a se habet aliquid? Denique si non est aliquid nisi unus quifeát et quaefacta sunt ab uno: clarum est quia nullatenuspotest haberi aliquid nisi quifeát aut quodfeát. / D. Veré clarum. / M. Sed ñeque ipsefactor ñeque quodfactum est potest haberi nisi ab ipsofactore. / D. Nec hoc minus clarum. /M. Ule igitur solus a se habet quidquid habet, et omnia alia non nisi ab illo habent aliquid. Et sicut a se non nisi nihil habent, ita ab illo non nisi aliquid habent." (CD, 233, 8-18)

Anselmo argumenta que un único dios lo hace todo y que todo lo creado sólo tiene de sí la nada. Para llegar a esta conclusión se apoya en los siguientes razonamientos:

Primero, lo que no se tiene a sí de sí mismo, no puede tener algo en general de sí mismo. Es conveniente mencionar que en este primer capítulo del *De casu diaboli* se está comentando la frase "qué tienes tú que no hayas recibido", por lo que desde un comienzo se está dando a entender por "tener algo" "ser algo", en un sentido similar al que se dice "tener blancura" por "ser blanco". De ahí que el primer argumento pueda reformularse así: lo que no es él mismo a partir de sí mismo, no puede generar o hacer que algo sea a partir de sí. O dicho de otra manera, si algo es hecho a partir de algo, este último se entiende como su causa, pero si él mismo no es causa de sí, entonces lo que resulte de él dependerá principalmente de lo que lo haya causado a él, ya que en él radica el que haya podido causar algo en general, por lo tanto, él no resulta propiamente ser la causa de nada.

Segundo, si se parte del supuesto de que solamente son realidad el uno que lo hizo todo y el todo que él mismo hizo, entonces únicamente se dan el creador y su creación. Por lo tanto, solamente tienen ser el uno creador y lo creado por él. En consecuencia, nada de lo creado tiene su ser de por sí, ya que se entiende precisamente como creado, lo que refuerza el argumento anterior. Esto es equivalente a decir que nada tiene ser, ni el mismo hacedor del todo, ni todo lo hecho, sino a partir del hacedor mismo, es decir, entendido éste como causa de todo lo que en algún sentido se pueda entender como ser. Por lo tanto, las cosas creadas lo único que pueden tener de sí mismas sería la nada, ya que todo lo que se pueda entender como algo provendría del hacedor único. En este sentido, con lo anterior se estaría suponiendo la creación a partir de la nada y a partir de un ser omnicreante.

En el texto se supone tanto la existencia de este ser como su ser omnicreante. Propuestas para la demostración tanto de lo uno como de lo otro se encuentran en el *Monologion* y en el *Proslogion.* Ya que ir sobre ellas desviaría el punto al que se quiere llegar, sencillamente se tomarán como supuestos para poder seguir adelante.

Si lo anterior es correcto, entonces se plantea el siguiente problema:

"No veo completamente lo que afirmas, que de Dios no tienen otra cosa sino algo. Puesto que, ¿quién hace lo otro, como muchas cosas que vemos pasar del ser al no ser, que no son lo que eran, aunque en general no pasen a la nada? O, ¿quién hace que no sea lo que no es, sino aquel que sea todo lo que es? Igualmente: si no se da algo, sino porque Dios lo hace, es necesario que lo que no es por esto no sea, porque él mismo no lo hace. Por lo tanto, así como unas cosas, las que son por aquel, tienen el ser algo, así las que no son o bien las que pasan del ser al no ser, parecen tener el ser nada por esto mismo."

"D. Non plañe video quod ais, quia a deo non habent alia nisi aliquid. Nam quisfaát alius, ut multa quae videmus transiré de esse ad non esse, non sint quod erant, etiamsi omnino in nihilum non transeuntf A.ut quisfaát non esse quidquid non est, nisi Ule quifaát esse omne quod est? ítem. Si non est aliquid nisi ideo quia deusfaát, necesse est ut quod non est, idárco non sit quia ipse nonfaát. Sicut ergo illa quae sunt ab illo habent esse aliquid: ita quae non sunt vel quae de esse transeunt ad non esse, videntur ab eodem ipso habere esse nihil." (CD, 233,19-21; 234,1-5)

Primer problema. No se puede negar que se dan cambios no sólo del no ser al ser, sino del ser al no ser. En principio cualquier tipo de alteración los supondría. Pero estos cambios suponen también algún tipo de agente, es decir algo que los genere, que los haga. Por lo tanto, parece que no solamente se daría el hacedor de lo que es o que llega al ser, sino otro adicional, el que da razón del hacer hacia lo negativo. Con lo anterior se sugeriría la existencia dos principios contrapuestos, una especie de maniqueísmo.

Segundo problema. En la medida en que Dios haga todo lo que de alguna manera es, ya que esto es limitado por su propia naturaleza, así como por su existencia, entonces se implica que no hace precisamente lo que es diferente de todo lo que es. Además, si en el está el principio de lo que es, en él debe estar el del no ser de lo que no es, ya que ninguna otra entidad podría hacer algo a partir de sí misma. Por lo tanto, sería a la vez principio de lo negativo, y, por lo tanto, no sólo de él vendría lo que de alguna manera es lo positivo.

De lo anterior se pueden desprender igualmente otros inconvenientes relacionados con el ámbito de la ética:

Tercero. Si todo lo que constituye el ser de alguna creatura depende del ser omnicreante, entonces si tiene voluntad, ella también dependerá de él y, por lo tanto, todo lo que esta última decida, ya que en principio no podría hacer nada a partir de sí misma. Pero como sólo se puede responsabilizar de cierta conducta a quien obra por sí mismo, entonces no se ve cómo se puede hablar de mérito o culpa por lo que se haga o deje de hacer. En otras palabras, se cuestionaría la posibilidad de plantear seres como agentes libres.

Cuarto. Si todo lo que se tiene viene de este dios, y si todo lo que se hace o se deja de hacer depende de lo que se es, de las características que se recibieron, entonces, no se puede inculpar por cierta conducta negativa cuyo origen sea explicable por la ausencia de cierta característica. En este sentido, si la perseverancia es garantía de rectitud, ya que implica un mantenerse continuo en lo justo y, por lo tanto, en la voluntad de Dios, si se peca por imperseverancia, entonces se peca por una característica que no se tenía. Pero como no se puede llegar a tener algo por uno mismo, entonces esta carencia se explica por no haberla recibido. En consecuencia, sería injusto condenar a un pecador por esta razón:

"Por lo tanto, consta que aquel ángel que se mantuvo en la verdad, así como por esto perseveró, porque tuvo la perseverancia, así por esto tuvo la perseverancia, porque la recibió, y por esto la recibió, porque Dios se la dio. Por lo tanto, es consecuencia que aquel que "no se mantuvo en la verdad", así como por esto no perseveró, porque no tuvo perseverancia, así por esto no tuvo perseverancia porque no la recibió, y por esto no la recibió, porque Dios no se la dio. Por lo tanto, si puedes, quiero que me muestres su culpa, cuando por esto no perseveró, porque aquel no se la dio, y al éste no dar, nada se pudo tener."

"Constat ergo quiaille ángelus qui stetit in vertíate, sicut ideoperseveravit quiaperseverantiam habuit: ita ideo habuitperseverantiam quia accepit, etideo accepit quia deus dedit. Consequens est igitur quia Ule qui "in veníate non stetit", quemadmodum ideo non perseveravit quia perseverantiam non habuit: sic ideo non habuit perseverantiam quia non accepit, et ideo non

accepit quia dens non dedit. Si ergopotes, voló ut ostendas mihi culpam eius, cum ideo non perseveravit quia Ule non dedit, quo non dan te nihil habere potuit." (CD, 235, 20-27)

Quinto. Si lo que no sucede depende del ser omnicreante, entonces aquello que sería bueno que sucediese, pero que de hecho no se da, sería responsabilidad de él. De esta manera, todo aquello que permitiese evitar que se diesen eventos negativos o conductas cuestionables éticamente sería asunto de él.

5.1.2 Distinción entre los significados propios e impropios de 'hacer' y la solución del problema

"No sólo se dice que hace que algo sea o que algo no sea de aquel que hace para que sea lo que no es o que no sea lo que es, sino también se dice que hace que sea de aquel que puede hacer para que algo no sea y no lo hace; y de quien puede hacer para que algo sea y no lo hace, se dice que hace que no sea. Como es evidente, no sólo se dice que hace que alguien esté desnudo o que no esté vestido de aquel que lo despoja, sino de aquel que puede detener al que despoja y no lo detiene. Pero de aquel propiamente se dice que hace esto, del otro, en verdad, impropiamente."

"Non solum Ule diáturfaceré aliquid esse aut aliquid non esse, quifacit ut sit quod non est, aut ut non sit quod est, sed etiam Ule quipotest faceré ut non sit aliquid et nonfaát, diátur faceré esse; et qui potest faceré ut aliquid sit necfacit, diátur faceré non esse. Quippe non Ule tantum diátur faceré aliquem esse nudum aut non esse indutum qui eum despoliat, sed et qui despoliantem cum prohibere possit non prohibet. Sed Ule proprie diátur hoc faceré, iste vero improprie." (CD, 234, 6-12)

Esta distinción corresponde con las ya mencionadas del *De potestate*, lo que confirma que la filosofía del lenguaje planteada por Anselmo no sólo se debe entender como un área temática de reflexión en la disciplina, sino como algo necesario para la solución de problemas específicos. En todo caso llama la atención que el eje del problema se centre en la determinación de lo que se deba entender por 'hacer', sin desconocer su uso según el lenguaje corriente, así se trate precisamente de un asunto propio del dogma cristiano, que se podría resolver

planteando algún tipo de uso analógico de la expresión: ya que se trata de Dios, ya que se lo asume como un ser eterno, por fuera de todo condicionamiento espacio-temporal, ya que nuestro entendimiento es limitado en relación con el divino, entonces, cuando se habla del 'hacer de Dios', se lo debe entender por fuera de nuestra comprensión habitual del término y solamente por analogía con lo que podría ser nuestro hacer. Sin embargo, esta alternativa no se menciona, sino que precisamente se trata de rescatar el uso corriente.de la expresión aplicándolo al problema. Lo anterior indica que la filosofía se está entendiendo, por lo menos en este caso, como una actividad mediadora entre el dogma y la forma de pensar que se articula por la manera como normalmente se habla, asunto este sobre el que se volverá más adelante.

El ejemplo de la desnudez mencionado en la cita visto desde el *Depotestate* se puede analizar así:

En sentido propio alguien hace que otro esté desnudo si de *maneta*, directa y por él mismo efectivamente lo hace. De esta manera el que atraca al otro y le roba su ropa hace en sentido propio que no esté vestido. El hacer del que puede evitar el robo, ya que tiene la capacidad de prohibirlo y no lo hace, se puede entender a partir del segundo modo de 'hacer que sea', ya que corresponde con la forma 'no hacer que no sea'. La ambigüedad de lo que quiera decir en concreto 'prohibir el robo' en el ejemplo también permitiría asumirlo eventualmente bajo estos otros modos: hace que sea, porque no hace que otra cosa sea o hace que sea, porque no hace que otra cosa no sea.

Lo anterior se relaciona con el hacer divino en el siguiente sentido:

"De este modo de Dios se dice que hace muchas cosas que no hace, como cuando se dice que induce a la tentación porque no defiende de la tentación cuando puede; ..."

"Hoc modo deus diciturfaceré multa quae nonfacit, ut cum diátur inducen in tentationem, quoniam non defendit a tentatione cumpossit;..." (CD, 234, 15-16)

Si se acepta que este dios no solo es omnicreante, sino omnipotente, entonces puede en principio hacerlo todo. Y si lo puede, entonces también podría evitar que se diese el mal, precisamente cuando puede evitarlo, es decir, antes de que se dé. De ahí que este tipo de caso se pueda asimilar al del que no evita el robo habiéndolo podido hacer. El mal no sería hecho ni directamente ni por el dios mismo, por lo que no lo haría en sentido propio, pero sí en la medida en que no hace que no sea, o que no hace que otra cosa sea o que no hace que otra cosa no sea que tuviesen por consecuencia que el mal no se diese. En este sentido, si Dios no hubiese puesto un árbol del bien y del mal en el paraíso, si no hubiese permitido a la serpiente acercarse a Eva, si Eva no hubiese sido hecha curiosa, si Dios hubiese hecho que Adán estuviese ocupado en otros asuntos, etc., no se habría dado la tentación ni sus consecuencias. Por lo anterior se entiende que Dios efectivamente hace el mal en la medida en que lo permite pudiéndolo prohibir, lo que implica que se lo conciba como causa del mismo. Según lo visto en el *De potestate*, no se trataría de una causa eficiente, pero sí de una lejana. Por otro lado, presenta así mismo una voluntad permisiva, ya que no hace directamente nada para evitar esa situación, que aunque se pueda calificar de negativa, por no impedirla, a su modo la quiere.

Según lo anterior, en el sentido positivo de hacer, este dios hace el mal de manera impropia. Pero también se aplican distinciones de los diferentes modos de hacer en sentido negativo:

"(...) y hace que no sea lo que no es, puesto que cuando puede no hace que sea. Pero si consideras las cosas que son cuando pasan al no ser, él mismo no hace que ellas no sean. Puesto que en efecto no sólo no hay alguna otra esencia sino la que él hace, sino que no puede tener ser alguno lo que es hecho sino al ser mantenido por él mismo: cuando él deja de mantener lo que hizo, no por esto aquello que era vuelve al no ser porque él hace que no sea, sino porque cesa de hacer que sea. En efecto, también cuando él casi iracundo al destruir algo lo despoja del ser, no es por él que no es, sino que al quitar lo suyo que había prestado, que hecho por él se preservaba para que fuese, regresa al no ser, lo que no tenía por aquel sino de por sí antes de que fuese hecho. En efecto, si de

alguien exiges la túnica que le prestaste a aquel cuando estaba desnudo de por sí, no tiene por ti la desnudez, sino que al quitar tú lo que era tuyo, él regresa a lo que era antes de ser vestido por ti."

"*... etfaceré non esse quod non est, quoniam cumpossit nonjacit esse. At si consideres ea quae sunt cum transeunt ad non esse, non ipsejacit ea non esse. Quoniam namque non solum non est aliqua alia essentia nisi illo faciente, sed nec aliquatenus maneré potest quod Jacta est nisi eodem ipso servante: cum ipse desinit servare quodjecit, non ideo id quod erat redit in non esse, quia ipsejacit non esse, sed quia cessatjacere esse. Nam et cum quasi iratus destruendo aliquid aujert esse: non est ab illo non esse, sed illo tollente velut suum quod praestiterat, quod ab eojactum servabatur ut esset, redit in non esse, quod non ab illo sed a se, antequam Jieret, habebat. Si enim ab aliquo repetas tunicam, quam illi nudo sponte ad tempuspraestiteras, non habet a te nuditatem, sed te quod tuum erat tollente redit in id quod erat, antequam a te indueretur."* (CD, 234, 17-28)

En el texto se plantea primero el caso del hacer que no sea referido a aquello que si bien se puede hacer, no se hace. Por lo tanto, no se da propiamente un hacer que algo no sea, ya que no hay paso del ser al no ser, como tampoco un hacer efectivo. Esta situación corresponde con el segundo modo de hacer en sentido negativo: se hace que algo no sea, porque no se hace que sea. En efecto, se pueden plantear muchas cosas que sería deseable que existiesen y que el dios omnipotente podría hacer, pero que no hace.

Curiosamente Anselmo sólo menciona esta posibilidad de hacer que algo no sea en sentido impropio brevemente en el texto (CD, 234, 17) , y no desarrolla más el tema, aunque pocas líneas antes el asunto ya había sido tocado por el discípulo. El asunto se podría tratar de contestar de la siguiente manera desde su propio pensamiento, aunque faltan las referencias: en efecto, ya se habría dado una situación en la que todo lo deseable habría sido hecho por Dios, el paraíso. Por lo tanto, en la situación original se habría dado algo así como el mejor de los mundos posibles. Esta situación se habría perdido por el hombre mismo, por lo tanto, el mundo no paradisíaco no sería responsabilidad directa de Dios. Con el ánimo de restablecer en algún sentido la situación originaria el mismo Dios se habría hecho hombre, por lo tanto, hecho lo más no sería razonable pedir más

cosas. Lo anterior s¿ podría reforzar argumentando la función positiva de las penas en general, así como de las situaciones de dolor, pero también, con los razonamientos explícitos de Anselmo en relación con la necesidad de castigar el pecado, tal como se plantean por ejemplo en el *Cur homo deus*, por lo que no tendría sentido hablar de negligencia divina.

Los otros modos negativos de 'hacer' tienen que ver con los indirectos según el siguiente razonamiento:

(1) Todo lo creado es por sí mismo nada, esto es, si se lo considera por fuera de su relación con el dios creador y mantenedor de todo lo que es.
(2) Este dios hace que las cosas sean en la medida en que les da el ser.
(3) Ya que este hacer es directo y efectuado por el agente mismo, se puede decir que Dios propiamente hace la creación.
(4) Por lo tanto, las cosas creadas son algo en sentido impropio, ya que no son por sí mismas, sino por otro. Se da una caso similar al del cojo y el que lo carga, cuando se dice que el uno es pie para el otro.
(5) Eventualmente este dios puede retirarle a las cosas lo que les dio, es decir, aquello que las mantenía siendo.
(6) Por lo tanto, lo anterior se manifiesta en su dejar de ser o destrucción, que resulta igual al estado que tenían de por sí antes de haber sido hechas.
(7) Por lo tanto, la nueva condición de las cosas no fue propiamente hecha, ya que eso era lo que eran de por sí.
(8) Por lo tanto, no hay propiamente un hacer que lo que es deje de ser por parte de Dios.

Este argumento se complementa con el de la desnudez:

Cuando se le quita la túnica a alguien, no se lo hace desnudo, porque esa condición ya preexistía al momento de dársela, por lo tanto, se trata de un hacer impropio.

Lo anterior se puede asimilar a los siguientes modos negativos de 'hacer': Dios hace que algo no sea, porque hace que otra cosa sea, por ejemplo destruir, que

implica que el algo deje de ser; o porque hace que otra cosa no sea, por ejemplo, que continúe teniendo su esencia; o porque no hace que otra cosa sea, por ejemplo, al cesar de hacer que mantenga su esencia; o porque no hace que otra cosa no sea, por ejemplo, no hace que no pierda su esencia.

Algunos comentarios sobre este tipo de argumentación:

Desde lo dicho por el mismo Anselmo no se puede entender propiamente qué quiera decir "ser por sí mismo nada" o "tener por sí mismo el no ser", no sólo porque la expresión 'nada' solamente tiene un sentido impropio, sino porque 'ser' y 'nada' resultan términos mutuamente excluyentes. De ahí que sólo se pueda decir impropiamente que "se es de por sí nada". Sin embargo, ya el sentido impropio de algo se define con base en algún tipo de sentido propio, y ya que Anselmo también niega que algo sea propiamente algo de por sí, ya que todo es creado por otro, entonces de acá tampoco puede salir este referente. Pero tampoco del que se sea nada por otro, ya que Dios según parece solamente de una manera impropia hace que las cosas dejen de ser. El referente se podría encontrar en la afirmación según la cual Dios sí hace propiamente que las cosas sean, pero esto tampoco resulta claro: ¿cómo es posible que genere propiamente un paso del no ser al ser cuando la condición de no ser todavía se mantiene? Si se acepta que la desnudez todavía se mantiene, porque no se ha perdido, porque no hay necesidad de hacerla porque ahí está, entonces tampoco se puede decir propiamente que se le cambia el estado de desnudez a alguien dándole ropa. De ahí que si dar ropa efectivamente se entiende como un hacer que algo sea en sentido propio, necesariamente quitarla tiene que entenderse como un hacer que no sea el estar vestido en sentido igualmente propio. En consecuencia, si dar el ser se entiende como un hacer propio, quitarlo debería entenderse igualmente así. Objetar que el ser nada ya era una condición que siempre se ha tenido sería tanto como afirmar que nunca hubo propiamente creación.

El mismo Anselmo parece matizar sus conclusiones en relación con este asunto en el *De casu diaboli*, cuando se piensa precisamente en cuestiones de carácter ético: si una voluntad es justa por la justicia, es decir, si se hace justa por haber

recibido esa propiedad, entonces no tendría sencido decir que se hace injusta porque Dios se la quite. En este caso, la situación generada de injusticia implicaría lo siguiente: primero, no es voluntaria, ya que a la voluntad sencillamente se le habría quitado aquello que hacía posible que fuese justa. Segundo, al regresar la voluntad a lo que era por sí misma, debería hacerlo sobre una nada que no debería concebirse ni como buena ni como mala, ya que a la nada misma no se le puede exigir nada. En otras palabras, si, como afirma Anselmo, sólo hay injusticia ahí donde no está pero debería haberla, en la condición de nada de las cosas de por sí, no tiene sentido hablar de injusticia alguna, ya que al ser imposible que la hubiese, no tendría sentido plantear su ausencia. Todo esto implica que, si las cosas no se entienden en algún sentido como si fuesen o llegasen a ser algo por sí mismas, entonces no se les podría reclamar tampoco nada, por lo que la posibilidad de la culpa, el pecado, el castigo, los premios, etc., no tendría piso alguno. Dicho de otra manera, si Dios quita la justicia que él mismo dio y, si esta justicia no es algo en algún sentido propio del ser al que se la quita, puede ser que este dios no haga propiamente el mal que se genera, pero tampoco lo podría causar entonces la entidad en cuestión. Por lo tanto, el dar de la justicia, así como de otras propiedades como el obrar voluntario, etc., tiene que implicar no sólo un préstamo, como en el caso de la túnica, sino efectivamente una apropiación de lo dado, es decir, algún tipo de regalo o don. Y en este sentido, si Dios la llegara a quitar, efectivamente haría en sentido propio el mal, ya que no se podría hablar de quitar lo suyo, sino de expoliación según lo ya visto en CD, 234, 6-12. En palabras de Anselmo:

"De muchas formas decimos 'hacer'. En efecto decimos que 'hace' algo, cuando hacemos que algo sea y cuando podemos hacer que no sea y no lo hacemos. Así de este modo pudo él darse la justicia a sí mismo, porque pudo alejarla de sí y pudo no alejarla, de modo que aquel que se mantuvo en la verdad en la que fue hecho, no hizo cuando pudo para no tenerla, y así se la dio a sí mismo, y todo esto lo recibió de Dios. En efecto, de él recibieron ambos el tener y poder tener y poder alejar. Por esto dio Dios esto último, para que pudiesen darse a sí mismos de algún modo la justicia. En efecto, si de ningún modo la pudiesen alejar de sí mismos, de ninguno se la podrían dar."

"Pluribus modis diámus faceré'. Diámus enim Jacere' aliquid, cum essefacimus rem, et cumpossumus faceré ut non sit et nonfacimus. Hoc ¿taque modopotuit ipsi daré iustitiam sibi, quia potuit sibi auferre eam et potuit non auferre, quomodo Ule qui stetit in veritate in qua factus est, nonfedt cumpotuit ut eam non haberet, et ita ipse sibi eam dedit, et totum hoc a deo accepit. Ab eo enim acceperunt ambo habere etposse tenere etposse deserere. Hoc ultimum ideo deus dedit, ut possent sibi daré aliquo modo iustitiam. Si enim eam nullo modo sibi possent auferre, nullo modo sibi possent daré." (CD, 263, 7-15)

Esta cita supone que en algún sentido las entidades que reciben la justicia de Dios, en todo caso pueden dársela a sí mismas en algún sentido, ya que tienen el poder de abandonarla o de mantenerla si así lo determinan. Por lo anterior, no se hacen a sí mismos en sentido propio justos, ya que no hacen la justicia de por sí. Pero en todo caso, de alguna forma ésta se entiende como propia. En otras palabras, al utilÍ2ar el segundo modo de 'hacer que sea', se reconoce de hecho la capacidad propia del sujeto para hacer que no sea. Esa capacidad se concretará en el poder de obrar espontáneo, es decir, desligado de la determinación de la voluntad divina, planteándose de esta manera una instancia, que si bien es creada, se concibe como autónoma frente a su dios. Volviendo sobre el caso de la túnica, si alguien se la presta a otro para que no esté desnudo y además lo autoriza para mantenerla o abandonarla si así lo desea, la túnica se asume en cierto sentido como propiedad del que la recibe, ya que el dueño mismo se desautoriza para reclamarla, si el otro decide mantenerla.

5.1.3 Conclusión

"Procura no pensar en modo alguno que cuando leemos en los libros divinos o cuando afirmamos según ellos que Dios hace el mal o que hace que algo no sea, que yo lo niegue por lo dicho o que reprehenda porque así se dice. Pero no sólo debemos asirnos a la impropiedad que cubre la verdad de las palabras, sino apoyarnos en la propiedad de la verdad que está latente bajo muchos tipos de géneros de locuciones."

'Vide ne ullatenusputes, cum in divinis libris legimus aut cum secundum ¿líos diámus deum faceré malum aut faceré non esse, quia negem propter quod diátur, aut reprehendam quia ita

dicitur. Sed non tantum debíais inhaerere impropñetati verborum veritatem tegenti, quantum ¡nhiareproprietati veritatis sub multimodo genere ¡ocutionum latenti." (CD, 235, 8-12)

Se confirma la necesidad de clarificar el uso de expresiones, o si se quiere, de generar patrones de interpretación que logren hacer compatible lo que se dice explícitamente según el uso habitual del lenguaje a partir de los textos o pensamientos de referencia, los del credo en este caso, con cierto tipo de verdades que se toman como supuestos no cuestionables.

5.2 Aplicaciones de 'poder' 5.2.1 En relación con la potencia y la impotencia divinas

Relacionado con el tema acerca de si Dios hace o no hace el mal, está la pregunta acerca de si lo puede hacer en general en sentido propio, es decir, no sólo dejar que las cosas recobren el estado de lo que sean por sí mismas, sino ser causa directa y eficiente de la nada misma. Esto implicaría generar nada, o si se quiere, añadir más nada a la nada que de por sí viene implicada por lo que son la totalidad de las cosas creadas por sí mismas. En este sentido, 'hacer más nada' equivaldría al paso de aquello que realmente es por sí, es decir, del dios mismo, a su propio no ser, a su destrucción. En el *Proslogion VII* se toca este asunto, vinculado con el tema de la omnipotencia divina:

"Pero también, ¿de qué modo eres omnipotente, si no puedes todo? O si no puedes corromperte, ni mentir, ni hacer verdadero lo que es falso, como que lo hecho no sea hecho, y muchas cosas similares, ¿de qué modo lo puedes todo?"

"Sed et omnipotens quomodo es, si omnia non potes? A.ut si non potes corrumpi nec mentiri nec faceré verum essefalsum, ut quod factum est non essefactum, etplura similiter: quomodo potes omnia?" (P, 105, 9-11)

Es claro que la expresión 'ser omnipotente' entendida desde el lenguaje corriente quiere decir 'poderlo hacer todo' y, por lo tanto, el margen de acción de un ser omnipotente no debería tener ningún tipo de restricción. Sin embargo, y

suponiendo que se acepta la definición de Dios como "aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse", necesariamente este dios no podría hacerlo todo, por lo siguiente:

(1) Lo mayor pensable implica ser suma perfección.
(2) Por lo tanto, no carecer de nada que fuese desable que tuviese.
(3) Por lo tanto, ser ya todo lo que se debe ser.
(4) Por lo tanto, no requerir ser nada adicional o dejar de ser algo que ya se sea.
(5) Por lo tanto, imposibilidad de alteración.
(6) Lo que es equivalente a incorruptibilidad.
(7) Por otro lado, según la definición mencionada, este dios se debe entender a su vez como "aquello mejor que lo cual nada puede pensarse", v. *Proslogion* 5 en adelante.
(8) Por lo tanto, debe ser veraz, o si se quiere, no debe poder engañar.
(9) Por lo tanto, no puede hacer pasar lo que fue como si no hubiese sido, etc.
(10) Pero además, debe ser suma bondad.
(11) Por lo tanto, no debe hacer propiamente el mal, ser injusto, ni poderse destruir a sí mismo.
(12) En conclusión, hay muchas cosas que no se puede concebir que Dios pueda hacer, si se acepta su definición mencionada, así como el orden argumentativo del *Proslogion.*
(13) Pero por lo mismo, por ser justamente lo mayor pensable, debe concebirse como omnipotente.

De ahí que se genere una contradicción entre la omnipotencia divina y el hecho de que por el mismo argumento, Dios no lo pueda hacer todo, fundamentada en la forma corriente de entender la expresión 'omnipotencia', sobre la que anota Anselmo como continuación de la cita anterior:

"¿Acaso poder esto no es potencia sino impotencia? En efecto, quien esto puede, puede lo que no le conviene y lo que no debe. Entre más esto puede, tanto más la adversidad y la perversidad pueden en él y él mismo menos contra

ellas. Por lo tanto, quien así puede, no puede con potencia, sino con impotencia. En efecto, no por esto se dice que puede, porque por él mismo pueda, sino porque su impotencia hace que algo en él pueda; o bien, por otra forma de hablar [se dice que puede], así como muchas se dicen impropiamente. Como cuando ponemos 'ser' por 'no ser' y 'hacer' por aquello que es 'no hacer' o por 'hacer nada'. ( ) Por lo tanto, Señor Dios, por esto eres verdaderamente más omnipotente, porque nada puedes por impotencia y nada puede contra ti."

"An haecposse non estpotentia, sed impotentia? Nam qui haecpotest, quodsibi non expedit et quod non debet potest. Quae quanto magis potest, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed impotentia. Non enim ideo diáturposse, quia ipsepossit, sed quia sua impotentia faát aliad in se posse; si ve aliquo alio genere loquendi, sicut multa improprie dicuntur. Ut cum ponimus 'esse'pro 'non esse', et faceré'pro eo quod est 'non faceré', autpro 'nihilfaceré'. ( ) Ergo domine deus, inde venus es omnipotens, quia nihil potes per impotentiam, et nihilpotest contra te." (P, 105,12-19 y 27; 106, 1-2)

Llama la atención la semejanza de este argumento con el ya mencionado en relación con la exclusión del poder de pecar como parte de la definición de libertad entendida como 'poder de servir la rectitud de la voluntad por la rectitud misma'. En este caso se señaló cómo el poder de pecar no sólo no era una característica atribuible a otros seres que también se debían entender como libres, sino también, que este poder al implicar una disminución de la libertad misma, no se podía incluir en su definición. En este caso se intenta mostrar cómo el poder hacer cosas que vayan contra el mismo sujeto que se dice que puede, necesariamente le disminuye su propio poder y, por lo tanto, que esa capacidad no es poder en sentido propio:

(1) El poder contra uno mismo se manifiesta en estar en capacidad de hacer cosas en contra de lo que es debido para uno mismo o que no le convengan.
(2) Por lo tanto, ejercerlo implica que dos factores puedan contra uno mismo: lo que está en contra de lo debido para uno y lo inconveniente para uno.
(3) Lo indebido para uno se entiende como lo que puede generar mal en uno mismo en razón de que lo haga a uno injusto en algún sentido, bien sea por el orden natural o espiritual.

(4) Lo inconveniente tiene que ver con las circunstancias o con el obrar de otros que se pueda entender como malo en relación con uno, es decir, como violencia en general.
(5) Por lo tanto, entre más pueda uno en relación con el permitir lo indebido o lo inconveniente, más podrán la perversidad y la adversidad en uno.
(6) Por lo tanto, menos podrá uno contra ellas.
(7) El no poder frente a algo se entiende como impotencia.
(8) Por lo tanto, este tipo de poder conlleva impotencia, de ahí que se lo llame 'poder con impotencia'.
(9) Por lo tanto, no se trata propiamente de 'poder', ya que no significa lo que uno puede de por sí y de manera directa: pueden otros factores y se disminuye la capacidad propia de reacción.
(10) De ahí que convenga distinguir entre 'poder por o con el poder' y 'poder por o con la impotencia'.
(11) Aplicado a Dios: en la medida en que éste no puede por impotencia, ya que nada se le puede enfrentar, ni puede generar mal en él mismo, entonces puede propiamente por el poder mismo en grado sumo. De ahí que se lo pueda entender propiamente como 'omnipotente'.

5.2.2 En relación con la potencia e impotencia de lo que no es

En la introducción de los Fragmentos se formulan tres tipos de problemas mutuamente vinculados respecto al uso de la expresión 'poder' cuando se predica de cosas que en principio no son.

"En efecto, decimos algunas veces que hay poder en lo que no tiene poder alguno. En verdad nadie niega que todo lo que puede, puede por el poder. Por lo tanto, cuando afirmamos que lo que no es puede ser, decimos que hay poder en aquello que no es; lo que no puedo entender, como cuando decimos, por ejemplo, que la casa que todavía no es, puede ser. En efecto, en lo que no es no hay poder alguno". (F, 23, 7-12)

Este primer problema se puede desglosar de la siguiente manera:

(1) Lo que puede, puede por el poder.
(2) Por lo tanto, si cierta cosa puede algo, debe tener algún poder
(3) Lo que no es, no tiene nada, ya que tener propiedades y no ser algo son posiciones contradictorias.
(4) Por lo tanto, en lo que no es no hay poder alguno.
(5) En consecuencia, no puede nada.
(6) Pero, según el uso corriente de hablar se dice algunas veces que lo que no es puede ser.
(7) Por lo tanto, que hay poder en lo que no es.
(8) De ahí que aparentemente se genere una contradicción, que motiva una aclaración del sentido de expresiones del tipo "Lo que no es, puede ser".

El segundo problema se relaciona con la determinación del objeto de poder, bien sea poder para ser o poder para no ser, combinado con algunas equivalencias en términos de posibilidad, imposibilidad y necesidad:

"Lo que de ningún modo es, ningún poder tiene. Porque ni tiene poder para ser ni para no ser. Así se sigue que lo que no es, ni puede ser ni puede no ser. Ciertamente esta negación: lo que no es no puede ser, trae consigo que lo que no es no es posible que sea y es imposible que sea y es necesario que no sea. Pero si tomamos esta otra negación: lo que no es no puede no ser, llegamos a que lo que no es no es posible que no sea y es imposible que no sea y es necesario que sea. Por lo que aquello que de ningún modo es, dado que en efecto no puede ser, entonces es imposible que sea y necesario que no sea. En verdad de esto se sigue que es imposible que no sea y necesario que sea, ya que no puede no ser." (F, 23, 13-24)

En este caso el argumento parte de la determinación general de los posibles objetos de todo poder, bien sea para ser o para no ser, si se toma 'ser' en su sentido no transitivo, o bien para que algo exista o para que algo no exista. Ya que se acepta el principio de no contradicción, se descarta la posibilidad de un poder para que a la vez algo llegue a ser y a no ser en un mismo sentido. Por otro lado, se retoma la afirmación según la cual lo que de ninguna manera es ningún

poder tiene. Lo que permite inferir, que lo que no es ni tiene poder para ser ni para no ser, ya que estos son los tipos principales de poder.

En la medida en que lo que no es no tiene poder para ser, se infiere que tampoco es posible que sea. Este paso supone que sólo lo potente para ser es posible. En otras palabras, que el criterio de posibilidad de algo no se define meramente a partir de la no contradicción de su planteamiento, sino de su capacidad real, o si se quiere práctica, para llegar a ser. En todo caso, Anselmo asume equivalencia entre las expresiones "no es posible que sea", "es imposible que sea" y "es necesario que no sea". De ahí que se infiera que si algo no tiene poder para ser, no sólo no es posible que sea, sino que es imposible que sea y necesario que no sea.

Pero por otro lado, en la medida en que lo que no es tampoco tiene poder para no ser, se deduce que no es posible que no sea, lo que equivale a que es imposible que no sea y que es necesario que sea.

Lo anterior llevaría a las siguientes contradicciones:

- lo que no es no posible que sea, pero a la vez no es posible que no sea;
- es imposible que sea, pero a la vez es imposible que no sea;
- es necesario que no sea, pero a la vez es necesario que sea.

La tercera formulación del problema indica inconvenientes relacionados con la expresión "poder" en la medida en que implica tanto potencia como impotencia cuando se predica de algo que no es:

"De la misma forma, lo que no puede ser, no es potente para ser. Y lo que no es potente para ser, es impotente para ser. Similarmente lo que no puede no ser, no es potente para no ser, y lo que no es potente para no ser es impotente para no ser. Porque lo que no es ni puede ser ni puede no ser: es impotente para ser e impotente para no ser. Pero en la misma medida, tanto lo que es impotente para ser, es potente para no ser, como lo que es impotente para no ser, es potente para

ser. Por lo tanto, lo que no es, es potente e impotente; e igualmente es potente para no ser. Por consiguiente, tiene igualmente potencia e impotencia para ser y para no ser." (F, 23, 25-26; 24, 1-7)

En esta versión del problema se parte de nuevo de que lo que no es en general no tiene ningún tipo de poder. Por lo tanto, ni puede ser, ni puede no ser. De esta manera, si no puede ser, entonces no tiene poder para ser, por lo que no es potente para ser. Y puesto que no ser potente para ser es lo mismo que ser impotente para ser, entonces lo que no puede ser implica ser impotente para ser. Pero ser impotente para ser implica ser potente para no ser. Así, no poder en general parece conllevar ser potente para no ser. Por el otro lado se efectúa un análisis similar: si algo no es, no puede nada en general, por lo tanto, tampoco no puede no ser. En consecuencia, no es potente para no ser, luego es impotente para no ser. Pero, ser impotente para no ser, implica ser potente para ser. De ahí, que lo que no es sea potente para ser justamente por ser impotente para no ser. Así se llegaría a la paradójica conclusión según la cual lo que no es, precisamente por no poder nada, es a la vez potente e impotente para ser, así como potente e impotente para no ser.

Antes de pasar a un estudio de la solución de estos problemas según los Fragmentos, es conveniente plantear eventuales alternativas según otras obras de Anselmo en las que se toca una temática similar. Esto resulta pertinente no sólo para contextualizar el asunto, sino porque en los Fragmentos no se ofrece por lo menos de una manera explícita una respuesta, sino tan sólo las bases para llegar a resolverlos:

"Sin embargo, considero necesario anteponer a estos asuntos que deseas investigar, algo sobre el verbo 'hacer', y sobre qué es específicamente lo que le es propio, para que no sea necesario introducir por ellos una digresión. Tú tan sólo recuerda conservar tus preguntas." (F, 25, 7-11)

5.2.2.1 Distinción entre 'necesidad precedente' y 'necesidad subsiguiente'

En la primera cuestión del *De Concordia* se plantea la eventual imposibilidad de hacer compatible la afirmación de la presciencia divina con el libre albedrío

humano. El problema se justifica en la medida en que no se puede negar que "aquello mayor que lo cual nada pueda pensarse" no tenga el atributo de la omnisapiencia y, por lo tanto, que tenga pleno conocimiento del futuro. De esta forma, este dios debe saber con absoluta certeza qué es lo que el hombre hará, cómo se comportará. En consecuencia, desde el punto de vista divino, ya se sabría esto con necesidad, es decir, como si así tuviese que ser. Pero por otro lado, el libre albedrío se entiende principalmente como la posibilidad de un obrar no condicionado por ninguna instancia externa salvo la propia espontaneidad de la voluntad. En este sentido, el obrar voluntario se concibe como ajeno a cualquier tipo de necesidad extrínseca, impuesta, o que implique violencia. De ahí que se plantee el mencionado problema:

"En verdad, la presciencia de Dios y el libre albedrío parecen oponerse, puesto que aquellas cosas que Dios conoce de antemano necesario es que sean futuras, y las que se hacen por el libre albedrío, no provienen de ninguna necesidad."

'Videntur quidem praesáentia dei et liberum arbitrium repugnare, quoniam ea quae deus praescit, necesse estessefutura, et quae per liberum arbitriumfiunt, nulla necessitateproveniunt." (CPP, 245, 9-11)

Este inconveniente motiva un análisis de la manera como se entiende la expresión "necesidad", y en especial, en qué sentidos se afirma de algo futuro que sea necesariamente futuro.

"En efecto, 'necesidad' parece significar coacción o prohibición. Por lo cual, si es necesario que peque por la voluntad, entiendo que alguna fuerza oculta me obliga a la voluntad de pecar; y si no peco, que me prohibe la voluntad de pecar. Por consiguiente, me parece que si peco, peco por necesidad, o bien que no peco (por necesidad), si no peco."

"Necessitas enim videtur sonare coactionem vel prohibitionem. Quare si necesse est me peccare ex volúntate, intelligo me cogi aliqua occulta vi ad voluntatem peccandi; et si nonpecco, a peccandi volúntate prohiben. Quapropter necessitate videor mihi peccare si pecco, vel non peccare si nonpecco." (CPP, 246, 27; 247, 1-4)

Este primer sentido de 'necesidad' tiene que ver con el ejercer fuerza sobre algo, de tal forma que se lo fuerce a hacer algo o que se le impida que lo haga. Así, si algo es necesariamente futuro, se está entendiendo que no tiene suficiente poder como para resistir la fuerza que lo mueve a que llegue a ser determinada cosa, bien sea para evitar serlo o para ser otra cosa. Por lo tanto, este tipo de necesidad está estrechamente ligado al de sufrir violencia, y al de estar en cierta situación de pasividad, es decir, de ser movido en algún sentido por otro. En otras palabras, implica un estado de inferioridad de fuerza en relación con otra instancia. Precisamente esto permite introducir otro concepto de 'necesidad' en el que se significa la situación contraria:

"Debe saberse que muchas veces decimos que es necesario lo que por ninguna fuerza es obligado; y que no es necesario lo que por ninguna prohibición es abolido. En efecto decimos: es necesario que Dios sea inmortal y es necesario que Dios no sea injusto, no porque alguna fuerza lo obligue a ser inmortal o porque le prohiba ser injusto, sino puesto que ninguna cosa puede hacer que no sea inmortal ni que sea injusto."

"Sciendum est quia saepe diámus necesse esse, quod nulla vi esse cogitur; et necesse non esse, quod nulla pro hibitione removetur. Nam diámus: necesse est deum esse immortakm, et necesse est deum non esse iniustum; non quod aliqua vis cogat eum esse immortakm autprohibeat esse iniustum, sed quoniam nulla respotest faceré, ut non sit immortalis aut ut sit iniustus." (CPP, 247,6-11)

En estos casos la necesidad que se asume como violencia desde el punto de vista del ser que no puede ofrecer resistencia a una fuerza superior, se concibe como poder irresistible desde el ser que está en capacidad de ejercerlo. En este sentido, como no hay poder alguno que pueda forzar a Dios a dejar de ser inmortal o justo, ya que se lo asume como omnipotente por el Argumento Ontológico, entonces se afirma que es necesariamente inmortal y justo. De la misma manera, si se afirma que algo será necesariamente futuro bajo esta acepción, se da a entender que por su poder no se presentará nada que logre evitar que lo llegue a ser. Este es el caso de la expresión "pecar necesariamente": ya que la voluntad no puede ser violentada por ningún tipo de poder, puesto que es imposible que se dé un

querer a la vez voluntario e involuntario, como ya se mencionó, entonces todo lo que quiere lo quiere necesariamente y, por lo tanto, si quiere pecar, lo hace necesariamente.

A estos tipos de necesidad se contrapone uno que tiene que ver más con su acepción lógico-modal:

"Finalmente, si alguien considera propiamente la comprensión de la palabra, por lo mismo que se afirma que algo es conocido de antemano, es afirmado que es futuro. En efecto, no es futuro, sino lo que se conoce de antemano, porque el conocimiento no es sino de la verdad. Por lo tanto, cuando digo que si Dios conoce de antemano algo, es necesario que aquello sea futuro, lo mismo que si dijera: si será, será por necesidad. Pero esta necesidad no fuerza ni prohibe que algo sea o que no sea. Por esto en efecto, porque se supone que una cosa es, se dice que es por necesidad, o porque se supone que no es, se afirma que no es por necesidad, no porque la necesidad fuerce o prohiba que la cosa sea o no sea. En verdad, cuando digo: si será, será por necesidad, en este caso la necesidad se sigue de la posición de la cosa, no la precede. Lo mismo vale si así se dijera: lo que será será por necesidad. En efecto, esta necesidad no significa otra cosa sino que lo que será no podrá a la vez no ser."

"Denique si quis intellectum verbiproprie considerad hoc ipso quodpraesári aliquid diátur, futurum esse pronuntiatur. Non enim nisi quodfuturum est praescitur, quia sdentia non est nisi veritatis. Quare cum dico quia sipraesdt deus aliquid, necesse est illud esse futurum: idem est ac si dicam: Si erit, ex necessitate erit. Sed haec necessitas nec cogit necprohibet aliquid esse aut non esse. Ideo enim quia ponitur res esse, didtur ex necessitate esse; aut quiaponitur non esse, affirmatur non esse ex necessitate; non quia necessitas cogat autprohibeat rem esse aut non esse. Nam cum dico: si erit, ex necessitate erit: hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. ídem valet, si sic pronuntietur: Quod erit, ex necessitate erit. Non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia erit nonpoterit simul non esse." (CPP, 248, 5-7; 249,1-9)

Afirma Anselmo que el conocimiento sólo lo es de lo verdadero. Esta es una tesis que se puede intentar sustentar desde diferentes puntos de vista. Uno se relaciona con la concepción general del significado. En sentido estricto, sólo se

puede conocer lo que es o lo que existe, ya que de lo que no es o no existe propiamente no se puede hablar. Por lo tanto, en la medida en que el conocimiento implica su expresión, sólo se puede conocer lo que es o lo que existe. En consecuencia, solamente lo verdadero, entendido como todo lo que es real. Por otro lado, si se supone la existencia de "aquello mayor que lo cual nada puede pensarse", entonces se tiene que aceptar que solamente hay dos tipos de seres, Dios y la creación. Y por lo tanto, que la causa de la creación radica en este dios. En consecuencia, si el conocimiento tiene que ver con el establecimiento de las causas de las cosas, entonces deviene necesariamente en teología. Pero este dios se concibe como la verdad misma, como el sumo ser, etc. Por lo tanto, el conocimiento sólo lo es en últimas de este dios mismo, o si se quiere, de la verdad suprema.

Sin embargo, habría otra forma de entender esta tesis, que puede servir como puente entre las ya esbozadas. Como ya se mencionó en el numeral *2.23A* de este trabajo, se da una estrecha relación entre concepción de la proposición y verdad proposicional según el *De veníate*, de tal manera que el recto uso de las proposiciones resulta equivalente a su verdad:

"Maestro. Sin embargo, cuando [la proposición] rectamente significa, la significación es recta. / Discípulo. No hay que dudarlo. / M. Por lo tanto, cuando significa que lo que es es, recta es la significación. / D. Así se sigue. / M. Igualmente, cuando significa que lo que es es, verdadera es la significación. / D. Verdadera y recta es cuando significa que lo que es es. / M. Por lo tanto, lo mismo es para ella tanto ser recta como verdadera , esto es, significar que lo que es es. / D. En verdad, lo mismo. / M. Por lo tanto, para ella la verdad no es otra cosa que la rectitud. / D. Ahora veo claramente que esta verdad es la rectitud. / Similarmente se da cuando la proposición significa que lo que no es no es."

"Magister. Cum autem rede significat, recta est significatio. / D. Non est dubium. / M. Cum ergo significat esse quod est, recta est significatio. / D. Ita sequitur. / M. ítem cum significat esse quod est, vera est significatio. / D. Vera et recta est, cum significat esse quod est. I M. ídem igitur est illi et rectam et veram esse, id est significare esse quod est. / D. Veré idem. IM. Ergo non est illi aliud peritas quam rectitudo. / D. Aperte nunc video veritatem

hanc esse rectitudinem. / Ai. *Similiter est, cum enuntiatio significat non esse quod non est."* (V, 178, 18-27)

Si el conocimiento tiene que ver con la capacidad de establecer cómo son las cosas, es decir, qué existe y cómo es lo que existe, y si lo anterior se expresa en proposiciones, y si las proposiciones que efectivamente indican qué es lo que existe y cómo es son solamente las verdaderas, entonces el conocimiento sólo lo es de la verdad. Esta verdad proposicional implica la recta significación de la proposición, pero por lo mismo, que la proposición y su uso estén ajustados a un determinado deber ser. Y cómo este último viene determinado en última instancia por la voluntad divina en cuanto parámetro último de todo tipo de deber, entonces la verdad proposicional depende asimismo de esta voluntad, que a la ve2 se asume como verdad suprema. Un análisis similar se podría efectuar por el lado de las cosas por conocer: todo lo que de alguna manera es, lo es por voluntad del dios omnipotente y omnicreante. Por lo tanto, por el hecho de ser lo que son, hacen lo debido. En consecuencia, por el hecho de ser obran de manera recta. De ahí que conocerlas sea necesariamente equivalente a conocer parte de la voluntad divina, es decir, de la verdad suma.

Volviendo sobre el *De concordia* :

Si solamente se da conocer de lo verdadero, entonces conocer algo de antemano implica que lo conocido será en el futuro, valga la redundancia, o que es verdad en cuanto algo futuro, o que es falso que no sea futuro. Por lo tanto, si se lo conoce como futuro, es imposible que no llegue a ser futuro, puesto que esto implicaría la siguiente contradicción: es verdad que algo es y no es en cuanto futuro, o que efectivamente no se lo conozca realmente. Pero, dado que se supone que sí se lo conoce como tal, entonces necesariamente será futuro. Se trata de una necesidad apoyada en el principio de no-contradicción: como es imposible que una cosa sea y no sea a la vez en un mismo respecto, entonces es necesario o que sea o que no sea. Como se afirma que es en cuanto futura, queda excluida la posibilidad de que no sea en cuanto futura, y por lo tanto, es posible afirmar que es necesariamente en cuanto futura o que es futura por necesidad:

'"En efecto, cuando decimos que todo hombre es hombre, o que si es hombre, es hombre, o que todo lo blanco es blanco, o que si es blanco, blanco es, necesario es que sea lo que se dice, porque algo no puede a la vez ser y no ser. Porque si no es necesario que todo lo futuro sea futuro, algún futuro no sería futuro, lo que es imposible. Por lo tanto, por necesidad todo futuro es futuro, y si es futuro, es futuro, cuando lo futuro se afirma sobre lo futuro, pero por necesidad subsecuente, que nada fuerza que sea."

"Cum enim dicimus quia omnis homo est homo; aut si est homo, homo est; aut omne álbum est álbum; et si est álbum, álbum est: necesse est esse quod diátur, quia nonpotest aliquid simul esse et non esse. Quippe si non est necesse omnefuturum esse futurum, quoddam juturum non estfuturum, quod est impossibik. Necessitate ergo omne juturum futurum est; et si est futurum, futurum est, cu?n futurum diátur de futuro; sed necessitate sequente, quae nihil esse cogit." (CPP, 250, 4-10)

Este planteamiento sugiere que se trata de una necesidad apoyada en la verdad de proposiciones de carácter analítico: si de lo futuro se afirma que es futuro entonces se tiene una proposición del tipo "lo futuro es futuro" o si se quiere "A es A". Ya que no es posible que el sujeto sea y no sea lo que él mismo es, entonces por necesidad tendrá que ser él mismo. En otras palabras, lo futuro es necesariamente futuro, puesto que no es posible pensar algo futuro como no futuro. Según lo dicho, afirmar la verdad de algo como futuro es equivalente a decir que tal cosa futura será futura, por lo tanto, la necesidad de las proposiciones que predican lo que ya está contenido en su mismo sujeto, resulta aplicable a las que se asumen como verdaderas en general en relación con lo que afirman que es verdadero: Si algo es blanco, entonces es blanco, o si se quiere, lo blanco es blanco.

Por otro lado, este tipo de necesidad tiene tanta validez como la de la verdad del conocimiento que le sirve como soporte, y ya que se trata de una necesidad inferida, se la puede entender como "subsecuente" a diferencia de las anteriormente mencionadas o "precedentes":

"En verdad, la salida de sol se entiende como algo futuro por dos necesidades, a saber, una por la precedente que hace que la cosa sea, en efecto, por esto será,

Porque necesariamente se da para que sea, otra, por la subsecuente que nada fuerza a ser, puesto que es necesariamente futuro porque es futuro."
"Ortus vero solis duabus necessitatibus futuras intelligitur, sálicet etpraecedentí quaefacit rem esse -ideo enim erit, quia necesse est ut sit-, et sequenti quae nihil cogit esse, quoniam idárco necessitate juturus est, quiafuturus est." (CPP, 250, 21-24)

Según lo visto, la necesidad subsecuente se puede definir en función del principio de no contradicción, de tal manera que algo se puede entender como necesario si de su negación se implica una contradicción. Si lo posible se entiende en términos de aquello que no es necesario, entonces se podría introducir el concepto de 'posibilidad subsecuente' definido como lo que se puede afirmar de aquello cuya negación no da lugar a una contradicción. De esta manera, cualquier tipo de proposición no analítica en el sentido antes mencionado se la podría entender como posible subsecuentemente. Así, "Esto es blanco" es una proposición posible, puesto que "No es el caso que esto sea blanco" no da lugar a una contradicción. Pero, "Todo lo blanco es blanco" por el contrario, sería una proposición necesaria subecuentemente, ya que "No es el caso que todo lo blanco sea blanco" implicaría suponer algo que a la vez es y no es blanco.

De la misma forma como del concepto de 'necesidad subsecuente' se puede desprender uno de 'posibilidad subsecuente', algo análogo puede hacerse con el de 'necesidad precedente'. En este caso sería conveniente tener en cuenta las dos modalidades básicas de esta, es decir, la necesidad generada por una fuerza externa superior y la que se da por la propia potencia no violentable. En aras de la comodidad, a la una se la podría llamar 'necesidad precedente externa' y a la última, 'necesidad precedente interna'. De esta forma, algo sería no necesario desde un punto de vista precedente y externo, si las fuerzas que eventualmente lo puedan afectar no son superiores a las propias. Así se podría definir la 'posibilidad precedente externa'. En este sentido, si alguien tiene suficiente poder para realizar algo en relación con su circunstancia y naturaleza, entonces para él sería posible hacerlo en el sentido mencionado. Por el contrario, si la circunstancia lo obliga a llevarlo a cabo sin poder resistirse a ello, para él el asunto sería necesario de forma precedente externa. De forma similar en relación con el otro tipo de

necesidad: si para alguien algo es necesario de forma precedente interna, entonces nada externo puede violentarlo para que no lo lleve a cabo. Por lo tanto, si se requiere del concurso de un agente externo para poderlo realizar, o si algún agente externo puede alterar el curso normal de lo que se pretende, entonces se podría hablar de 'posibilidad precedente interna'.

De lo anterior se desprende la solución al problema de la aparente oposición entre presciencia divina y libre albedrío, así como algunas apreciaciones sobre lo posible y lo necesario en relación con la voluntad humana:

"Por lo que cuando decimos que porque Dios conoce de antemano es necesario que el futuro sea futuro, no afirmamos siempre que la cosa es necesariamente futura, sino que la cosa futura necesariamente es futura. En efecto, no puede lo futuro a la vez no ser futuro."

"Quapropter cum diámus quia quod deus praesát futurum necesse est esse juturum, non asserimus semper rem esse necessitate futuram, sed remfuturam necessitate esse futuram. Non enim potestfuturum simul non esse futurum." (CPP, 250, 25-27)

"De esta manera lo que quiere la voluntad libre: no sólo puede sino también no puede no querer y es necesario que ella quiera. En efecto, puede no querer antes de que quiera, porque es libre, y en el momento cuando quiere, no puede no querer, sino es necesario que ella quiera, puesto que para ella es imposible querer y no querer lo mismo a la vez. En verdad, la obra de la voluntad, para la dada como lo que se quiere que sea o como lo que no se quiere que no sea, es voluntaria o bien espontánea, puesto que se hace voluntaria y espontáneamente. Y de dos modos es necesaria, porque por un lado es obligada por la voluntad a ser hecha, y porque por el otro, lo que se hace no puede a la vez no ser hecho."

"Itaque quod vult libera voluntas: et potest et non potest non ve He, et necesse est eam velle. Potest namque non velle antequam velit, quia libera est, et cum iam vult, non potest non velle$_s$ sed eam velle necesse est, quoniam impossibile illi est id ipsum simul et velle et non velle. Opus vero voluntatis, cui datum est ut quod vult sit et quod non vult non sit, voluntarium sive spontaneum est, quoniam spontanea volúntatefit, et bifariam est necessarium, quia et volúntate cogiturfieri, et quod fit non potest simul non fieri." (CPP, 251, 20-27)

5.2.2.2 'Poder por otro' o 'poder' en sentido impropio

Las siguientes consideraciones sobre el poder presentan relaciones explícitas con las de los Fragmentos: así como se da un hacer en sentido propio cuando el agente efectúa por sí mismo eso mismo que se dice que hace o que no hace, frente a uno mediado en el que el agente no hace lo que se dice que hace de por sí sino por otro o por hacer otra cosa, también se plantea un poder por sí mismo de lo que se dice que se puede frente a un poder por otro, como ya se comentó en 3.3.2. Con estas anotaciones se pretende tan sólo ampliar y complementar lo ya mencionado.

"En efecto, si el rico y libre puede hacerse siervo del pobre, entonces mientras no lo haga, ni aquel renuncia al título de la libertad, ni se dice que el pobre lo puede dominar, o si se dice, se dice impropiamente, ya que esto no se da por el poder en él, sino en otro."

(i Nam etsi dives liberpossit se faceré servum pauperis: quamdiu hoc nonfaát, nec Ule nomen amittit libertatisy necpauper illi diáturposse dominare; aut si diátur, improprie diátur, quia hoc non in eius sed in alterius estpotestate." (LA, 210, 16-19)

Si el poderoso se pone a disposición del menesteroso, entonces el último puede dominar al primero. Se trata de un poder que no radica propiamente en el menesteroso, ya que por sí mismo no puede forzar en principio al que lo excede en poder. De esta manera, puede por otro lo que se dice que puede, y no de una manera inmediata y autosuficiente.

"Sin embargo, aunque de muchos modos puedan dividirse la potencia o la impotencia, que esto te baste por ahora, ya que de muchas cosas se dice que pueden no por el suyo sino por otro poder, y de muchas otras que no pueden no por la suya sino por otra impotencia."

"Quamvis autem pluribus modis dividí possitpotentia vel impotentia, hoc tantum nunc tibi suffiáat, quia multa dicunturposse non sua sed aliena potestate, et multa non posse non sua sed aliena impotentia." (Ca, 254, 3-5)

Así como se piensa en la distinción entre sentidos propios e impropios para 'poder' en su acepción positiva, las mismas consideraciones se pueden aplicar a los modos negativos: hay propiamente impotencia cuando el agente no puede por sí mismo y de manera directa lo que se dice que no puede, frente a la impotencia impropia que se da cuando no puede por otro lo que se afirma que no puede. En este caso, cuando alguien delega en otro el hacer determinada cosa que él mismo no puede, pero de tal forma que por alguna circunstancia el otro no lo puede hacer, entonces se afirma que quien lo delegó es impotente en sentido impropio frente a lo que el otro no pudo.

"En efecto, muchas cosas se dicen impropiamente en el hablar común; pero cuando conviene investigar la médula de la verdad, es necesario y es posible apartar la impropiedad perturbante, cuando el asunto lo exija. Por la impropiedad del hablar sucede que muchas veces decimos que una cosa puede, no porque esta puede, sino porque otra cosa puede; y que la cosa que puede no puede, porque otra cosa no puede."

"Multa namque in communi locutione dicuntur improprie; sedcum oportetmedullam veritatis inquirere, necesse est improprietatem perturbantem quantum res expetitetpossibile est secernere. Ex qua improprietate loquendifit ut saepissime dicamus remposse, non quod illapossit, sed quoniam alia respotest; et rem quaepotest nonposse, quoniam alia res nonpotest." (CD, 253, 19-25)

El caso anterior se complementa con el de la cosa o persona que pudiendo hacer algo en sentido propio, se la llama impotente porque otra no lo puede. Si alguien delega en otro lo que el mismo puede hacer, pero de tal forma que el otro no lo puede, entonces se dice del que delegó que es impotente en sentido impropio. Circunstancias como éstas explicarían en qué sentido son impotentes los gobernantes en general, cuando los subordinados fallan, así las cabezas mismas sean aptas para los cometidos pretendidos.

"Maestro. En verdad, entre estas cosas quiero que sepas que deber y no deber se dicen algunas veces impropiamente; como cuando digo que debo ser amado por ti. Si en efecto, verdaderamente debo, soy deudor de restituir lo que debo, y

estoy en culpa si no soy amado por ti. / Discípulo. Así se sigue. / M. Pero cuando debo ser amado por ti, no debe exigirse a mí sino a ti. / D. Conviene que así sea reconocido por mí. / M. Entonces, cuando digo que debo ser amado por ti, así no se dice que yo casi deba algo, sino que tú debes amarme. Similarmente cuando digo que no debo ser amado por ti, no se entiende otra cosa sino que tú no debes amarme. Este modo de hablar se da también en el poder y la impotencia. Como cuando se dice: Héctor pudo ser vencido por Aquiles, y Aquiles no pudo ser vencido por Héctor. En efecto, no se dio poder en aquel que pudo ser vencido, sino en aquel que pudo vencer; ni impotencia en aquel que no pudo ser vencido, sino en aquel que pudo vencer."

"M. Verum ínter haec te sáre voló quia deberé et non deberé diátur aliquando improprie; ut cum dico quia debeo amari a te. Si enim veré debeo, debitor sum reddere quod debeo, et in culpa sum si non amor a te. / D. Ita sequitur. / M. Sed cum debeo amari a te, non est a me exigendum sed a te. / D. Fateri me ita esse oportet. / M. Cum ergo dico quia debeo amari a te, non ita diátur quasi ego aliquid debeam, sed quia tu debes amare me. Similiter cum dico quia non debeo amari a te, non aliud intelligitur quam quia tu non debes amare me. Qui modus loquendi est etiam inpotentia et in impotentia. Ut cum diátur: Héctorpotuit vina ab A.chille, etA-chilles non potuit vina ab Hectore. Non enimfuitpotentia in illo qui vina potuit, sed in illo qui vincere potuit; nec impotentia in illo qui vina non potuit, sed in illo qui vincere non potuit." (V, 188, 9-22)

Este texto es especialmente interesante porque permite conectar de una manera explícita parte de las ideas desarrolladas en los Fragmentos en relación con el verbo 'deber', v. F 35,14-26; 36,1-2, con los problemas planteados en su misma introducción. Efectivamente, lo que se dice sobre 'deber' resulta similar a lo que se puede afirmar frente a 'poder', por lo tanto, lo primero indica el referente que se puede aplicar sobre los problemas relacionados con 'poder'.

5.2.2.3 Poder, posibilidad y realidad

Ya se sugirió que así como se habla de una necesidad subsecuente frente a una antecedente, debería ser lícito hablar de una posibilidad subsecuente frente a una antecedente. Por otro lado, en la formulación de los problemas relacionados con

'poder' en la Introducción de los Fragmentos, Anselmo utiliza la expresión 'posibilidad' en un sentido que parece estrechamente ligado a 'poder' y no tanto en una acepción lógico-modal. Los siguientes textos extraídos del *De casu diaboli* permiten aclarar este asunto:

"Maestro. ¿Consideras que lo que nada es en general nada tiene, y por esto, que no tiene ningún poder, y que sin poder en general nada puede? / Discípulo. Esto no lo puedo negar. / M. Pienso que el mundo antes de que fuera nada era. / D. Dices lo verdadero. / M. Por lo tanto, nada pudo en absoluto antes de que fuese. / D. Así se sigue. / M. Por lo tanto, no pudo ser antes de que fuese. / D. Y yo afirmo: si no pudo ser, fue imposible que alguna vez fuese. / M. Y era posible e imposible antes de que fuese. Para él, en verdad, que no tenía la potestad para que fuese, era imposible; pero para Dios que tenía la potestad para que se hiciese, era posible. Por lo tanto, porque Dios pudo primero hacer al mundo antes de que lo hiciese, por esto existe el mundo, no porque el mismo mundo pudiese primero ser."

"Ai. Putas quia quod nihil est omnino nihil habet, et ideo nullam habet potestatem, et sine potestate omnino nihilpotest? / D. Hoc nonpossum negare. / M. Aestimo quia mundus antequam fieret nihil erat. / D. Verum diás. / M. Ergo omnino nihilpotuit antequam esset. / D. Ita sequitur. / M. Non ergo potuit esse antequam esset. / D. Et ego dico: Si non potuit esse, impossibilefuit ut esset aliquando. / M. Etpossibile et impossibile erat antequam esset. Ei quidem in cuiuspotestate non erat ut esset, erat impossibile; sed deo in cuiuspotestate erat ut fieret, erat possibile. Quia ergo deus prius potuit faceré mundum quam fieret, ideo est mundus, non quia ipse mundus potuit prius esse." (CD, 253, 4-17)

"En efecto, todo lo que es, por lo mismo que es puede ser. Sin embargo, no todo lo que es, pudo ser antes de que fuese."

"Nam omne quod est, eo ipso quia est potest esse. Non autem omne quod est, potuit esse priusquam esset." (CD, 252, 24-26)

Lo planteado se puede desglosar así:

(1) El ser en general para Anselmo se puede entender en términos de existencia y de modos de ser.

(2) La existencia tiene que ver con el hecho de que algo se pueda considerar real o dado en algún sentido. Pero también como substancia, es decir, como soporte de propiedades.
(3) El modo de ser se entiende en relación con la especificación de lo que se sea, es decir, con cualidades.
(4) Por lo tanto, lo que normalmente se considera que es implica cierto tipo específico de existencia, o si se quiere el darse de algo como soporte de ciertas propiedades junto con las propiedades del caso.
(5) Por lo tanto, todo lo que es tiene o posee determinadas cualidades.
(6) En consecuencia, lo que nada es no tiene ni existencia ni ningún tipo de propiedades en general.
(7) De ahí que lo que nada es, en general nada tenga.
(8) Pero tener poder implica tener algo.
(9) Por lo tanto, lo que nada es, ningún poder tiene.
(10) Antes de que una cosa sea, todavía no es, o si se quiere, es nada.
(11) De ahí que el mundo antes de que fuese, era nada.
(12) Por lo tanto, nada pudo antes de ser.
(13) Por lo tanto, tampoco podía ser por él mismo o como nada.
(14) Pero no poder ser es tanto como ser imposible: "lo que no tiene potestad para ser es imposible".
(15) En consecuencia, para el mundo era imposible ser antes de ser, es decir, era imposible. E imposible para cualquier momento por él mismo, ya que era nada.
(16) Pero (14) implica que lo que tiene poder para ser es posible.
(17) Por lo tanto, para lo que tiene la potestad de hacer algo, ese algo es posible.
(18) En consecuencia, si se supone un dios omnipotente, el mundo sería posible para ese dios independientemente de que el mundo por sí mismo fuese imposible.
(19) De ahí que el mundo antes de ser hecho fuese a la vez posible e imposible.

Algunos comentarios:

Primero. Efectivamente se plantea un concepto de 'posibilidad' estrechamente ligado con el de 'poder': si cierta cosa puede algo, entonces ese algo es posible

para ella. Como es claro, se trata de una posibilidad en sentido práctico o de lo que sea factible en general.

Segundo, esta idea de 'posibilidad' resulta muy compatible con la tesis según la cual todo verbo se puede entender en términos de hacer: si todo hacer supone que el sujeto causa lo que se dice que hace, entonces se implica que tiene la capacidad de hacerlo, es decir, que tiene el poder para causarlo, y en este sentido, que para él es algo factible, es decir, posible.

Tercero, así como hay un poder en sentido propio que se dice de lo que efectivamente puede por sí mismo lo que se afirma que puede, así habría una posibilidad propia que se diría de lo que puede en sentido también propio: si una cosa puede algo en sentido propio, entonces para ella eso es posible propiamente. Por lo tanto, si una cosa no puede propiamente algo, para ella eso sería impropiamente posible, es decir, no lo podría por sí misma o le sería posible pero por otro factor, entendiendo 'factor' como 'hacedor'.

Cuarto. Cualquier cosa antes de ser hecha es impropiamente posible y propiamente imposible.

Quinto. Cualquier cosa una vez que ya es, es propiamente posible en la medida en que de por sí es capaz de mantenerse siendo.

Sexto. La realidad de algo no supone necesariamente su posibilidad en sentido propio.

5.2.2.4 Aplicación de lo dicho sobre los problemas planteados en la Introducción de los Fragmentos

En relación con el primero: en lo que no es no hay poder alguno, según lo ya mencionado. Sin embargo, lo que no es eventualmente puede ser en sentido impropio en la medida en que pueda ser por otro. En este sentido, la casa que todavía no es, si bien es impotente en sentido propio para ser, es potente para ser impropiamente por el poder que tenga el que esté en capacidad de hacerla. El

asunto se resuelve sirnilarmente al de la impotencia del mundo para ser antes haber sido creado.

En relación con el segundo: conviene distinguir entre los términos 'ser necesario' y 'ser posible' en sentido precedente frente a los mismos en sentido subsecuente. De esta manera, cuando se afirma que lo que no puede ser o que lo que no puede no ser no es posible que sea o no es posible que no sea, el asunto no debe ser entendido en su acepción lógico-modal. Como es claro, el hecho de que una cosa no sea posible en sentido fáctico no implica necesariamente que su planteamiento conlleve a postular una contradicción. Por otro lado, lo que no puede ser en general, implica que no tiene poder ni para ser ni para no ser de una manera propia, pero no necesariamente de una manera impropia. De esta manera, si algo no puede ser en general por sí mismo, esto no quiere decir que no tenga poder para ser o para no ser por otro. En consecuencia, puede darse el caso que una cosa que no tenga poder alguno sea posible precedentemente en sentido impropio o que sea imposible que no sea de forma similar.

Retomando la primera parte del argumento: "Lo que no es no puede ser, trae consigo que lo que no es no es posible que sea y es imposible que sea y es necesario que no sea". En este caso tanto la no posibilidad de ser, así como la necesidad de no ser se entienden en sentido propio. Es decir, lo que no es por sí mismo es imposible que sea y necesario que no sea.

Sobre la segunda: "Pero si tomamos esta otra negación: lo que no es no puede no ser, llegamos a que lo que no es no es posible que no sea y es imposible que no sea y es necesario que sea". Por analogía con 'hacer', el poder lo es tanto para que algo sea como para que no sea. En este caso alguna cosa puede que algo no sea si efectivamente por sí misma y sin mediación está en capacidad de efectuarlo. De ahí que se afirme que lo que no es no tiene propiamente poder para hacer que algo no sea en general y, por lo tanto, tampoco para destruirse. Como ya se mencionó, la capacidad de autodestruirse se entiende como un poder en sentido impropio según lo visto en relación con las impotencias divinas. En consecuencia, el poder para no ser no es propiamente poder en general, por lo que no habría

contradicción entre no tener a la vez poder para ser y para no ser. Sin embargo, Anselmo no parece estar contemplando este tipo de problema, ya que lo tipifica unas lineas más adelante.

Se puede pensar que tampoco el siguiente tipo de consideración: ya que la cosa en cuestión de por sí no es, entonces el que no sea posible que no sea, el que sea imposible que no sea y el que sea necesario que sea se deberían entender en relación con su objeto, es decir, no es posible que no sea no ser, es imposible que no sea no ser, es necesario que sea no ser. Este tipo de solución tampoco resulta pertinente si se considera que se está hablando de posibilidad y necesidad en sentido precedente y no consecuente.

Fuera de la especificación del objeto del poder, los problemas mencionados se pueden abordar suponiendo la distinción general entre poder en sentido propio e impropio, ampliada tanto a su posibilidad como imposibilidad y necesidad precedentes. De esta manera, lo que no es, no tiene poder para llegar a ser algo en sentido propio, pero sí en sentido impropio, si hay algo que la pueda generar. De ahí que lo que no es posible que sea en sentido impropio, pueda a la vez entenderse como imposible que no sea en sentido impropio, si hay algo que la fuerce a ser. En consecuencia, algo puede ser imposible en sentido propio pero a la vez posible en sentido impropio.

Lo mismo se puede decir en relación con sus respectivas potencias o impotencias, lo que resolvería el tercer problema. Algo que no es puede ser potente para ser en sentido impropio y a la vez impotente para ser en sentido propio. Pero también, impotente para no ser en sentido impropio, ya que algo la puede forzar a ser, y a la vez impotente para ser, ya que de por sí no lo puede.

6. HACER FILOSOFÍA HACIA FINALES DEL SIGLO XI

Anselmo desarrolla argumentos de diverso tipo en los que utiliza aclaraciones de lenguaje. Estas se orientan en función de varios objetivos distintos. El famoso *"fides quaerens intellectum"*, "la fe que busca el entendimiento", obviamente puede servir como un marco general para entender el para qué de la reflexión filosófica en Anselmo, pero no permite por sí misma cubrir ni especificar las diferentes tareas a las que está orientada. Para esto es necesario ir sobre los diferentes tipos de argumentos en concreto o sobre las introducciones de sus textos.

Una primera función tiene que ver con la solución de contradicciones aparentes. Este caso resulta bastante claro si se miran casos como el del análisis del posible significado de la expresión 'mal', por retomar un ejemplo: si el mal se entiende como lo que no es, y si todo nombre para poderlo ser debe significar algo, entonces 'mal' debe significar algo y a la vez ser nada. De esta forma, la reflexión filosófica cumpliría el papel de evitar incoherencias en los planteamientos. Este mismo caso es particularmente interesante porque permite entrever que las incoherencias no se reducen meramente al planteamiento de contradicciones en el sentido de predicaciones opuestas y en un mismo sentido sobre un determinado sujeto, sino también sobre relaciones entre conductas y principios prácticos o entre acontecimientos y leyes naturales. Si el mal es nada, no tiene sentido evitar o aterrorizarse frente a lo que no es, por lo tanto, resulta incoherente comportarse así. Pero también, si el mal es nada, y de la nada se sigue nada, entonces cómo explicar que el mal cause enfermedades, pecados, muerte, etc.

Otra función tiene que ver con el intentar evitar consecuencias indeseables desde la propia ideología, en este caso, desde el credo cristiano. Esto se puede ejemplificar con el problema ya mencionado del inicio del *De casu diaboli:* si Dios hace todo, entonces también hace el mal. Pero si hace el mal, entonces éste no es responsabilidad del hombre, ni Dios es tan bueno como se cree que es, etc. En este tipo de casos se trata de evitar ampliaciones inconvenientes del cuerpo de proposiciones que en principio se asumen como válidas y no meramente para evitar eventuales contradicciones por sí mismas —Dios es aquello mejor que lo cual nada puede pensarse, pero a la vez hace el mal— , sino para cancelar cierto tipo de interpretaciones que cuestionarían conductas y expectativas que en principio se esperan de los creyentes.

Otra función tiene que ver con el tratar de hacer compatibles diferentes puntos de vista que se conciben como válidos, aunque parezcan presentar inconsistencias entre ellos. Cuando en los textos bíblicos aparecen expresiones usadas de manera impropia, siendo estos a la vez entendidos como manifestaciones de un dios que no puede errar, pero a la vez, cuando se desarrolla un planteamiento en el que el parámetro de corrección radica precisamente en los usos propios, se hace necesario lograr mostrar cómo ambos pueden tener validez sin negar la especificidad de cada uno. En este sentido, es muy llamativo el interés de Anselmo por hacer armonizable la forma corriente de entender ciertas expresiones con un uso reglamentado y que apunta a las significaciones propias. El uno representa la forma corriente de pensar y de entender los asuntos, el otro, el resultante de una actividad filosófica. Pero, al reconocer la validez de ambos, la solución no puede consistir en reducir el primero al último, ya que el mismo credo implica usos impropios y puesto que así piensan de por sí los creyentes a los que no se puede pretender cambiar. En estos casos la reflexión filosófica tendría por función mediar entre unos y otros.

Así como se pretenden evitar ciertas conclusiones indeseables del credo, así también otros argumentos tienen como fin justamente fundamentar ciertas posiciones que conviene afianzar. Esto se ve, por ejemplo, en el intento de definir la libertad como libertad para hacer lo justo por sí mismo, o si se quiere, como libertad para no pecar. En estos casos se trata de ampliaciones del propio credo

que tienen como propósito no sólo cohesionar ios propios planteamientos —Dios es libre pero no puede pecar—, sino permitir aplicaciones y extensiones que se consideran pertinentes.

Otros argumentos están claramente enfocados para convencer al eventual interlocutor. Este es uno de los objetivos del *Vroslogion:* si el insensato dice en su cora2Ón "Dios no existe", entonces habría que hacerlo entrar en *razón.* Es decir, diseñar un argumento concluyente e inobjetable para que acepte lo que parece estar negando. Este tipo de argumentos resultarían válidos no sólo si están bien armados desde un punto de vista lógico, sino si efectivamente logran forzar a aceptar las conclusiones. De ahí que el mismo Anselmo hubiese expresado sus dudas acerca del eventual rendimiento de las demostraciones sobre la existencia de Dios y de sus propiedades ya efectuadas en el *Monologion:* argumentos separados y difíciles de seguir, aunque correctos para su autor.

Relacionado con lo anterior, también se pretende con este tipo de reflexión filosófica defender los propios puntos de vista, bien sean del credo, bien del propio tipo de pensamiento que se propone. Lo último se puede ejemplificar con la intensión que anima las respuestas y contrarrespuestas a Gaunilo, lo primero, con las palabras introductorias al *Cur homo deus.* En principio Gaunilo comparte el mismo tipo de credo, y no se trata de ningún tipo de herético, como en el caso de Roselino. El asunto tiene que ver con una discusión filosófica con base en una misma ideología que en principio se comparte. Un caso diferente se presenta cuando, la discusión se motiva por personas que no comparten el credo, y que ven todo tipo de absurdos en el autosacrificio de un dios todopoderoso por los mismos hombres que el creó, a los que debe perdonar para así salvarlos pero con su propia muerte a manos precisamente de ellos.

El dogma resulta incompleto no sólo porque sea conveniente ampliarlo sobre asuntos que en principio no contempla o sobre los que debe tomar una determinada posición, sino porque no indica la relación que se pueda presentar entre algunos de sus propios elementos o afirmaciones. En este sentido algunas de las aclaraciones de carácter filosófico se enfocan, por mencionar un ejemplo,

hacia la explicación de la relación que se puede dar entre el hecho de que la única forma de lograr el perdón del pecado original sea a través de la venida de Cristo, aunque en todo caso sea necesario algún tipo de castigo.

Cercano a lo anterior existe una marcada intención en Anselmo de lograr una interpretación unificada del dogma, y en este sentido, una que se pueda entender como "oficial". De esta manera, la reflexión filosófica pretendería cumplir un papel aglutinador, en la medida en que logre establecer criterios para decidir cómo se debe interpretar el dogma, qué pertenece a él y qué se puede llegar a considerar como herejía.

Por otro lado, parte de la argumentación filosófica se dirige a sentar un parámetro común de lo razonable. Es decir, a hacer explícitas un cuerpo de afirmaciones y de definiciones que en principio nadie se atrevería a negar y que tienen su origen en la forma corriente de pensar. Con base en esto se pretende construir una especie de discurso filosófico común que se podrá utilizar como punto de partida para otros fines. De esta forma, el punto de partida en el uso corriente de expresiones, su reglamentación, la introducción de principios generales para organizar esa información, son pasos que van permitiendo estructurar las bases para un discurso común que servirá como base para el análisis de problemas como los que se ha venido tratando.

Además de lo anterior, existe cierta preocupación en Anselmo por ordenar el dogma, si se me permite la expresión. El asunto no es sólo ampliarlo o completarlo, sino intentarle dar una versión estructurada a partir de principios y proposiciones derivadas, etc. Si bien no se encuentran en sus obras algo así como una *summa theologica* tipo Tomás de Aquino, efectivamente ya se comienza a dar un interés por sistematizar el dogma. Relacionado con lo anterior se presenta una motivación por hacerlo más simple, lo que resulta claro, por ejemplo, en la motivación de la escritura del *Proslogion* frente al *Monologion.*

Paralelo a las funciones descritas, se encuentra otra que vale la pena mencionar, aunque difícilmente se pueda entender como algo pretendido intencionadamente

por la obra de Anselmo: hacer posible un espacio de discusión del dogma. Es conveniente distinguir entre discutir para lograr aclarar ese cuerpo de afirmaciones aceptadas por fe y el de justificar abrir discusión con motivo de inconvenientes que el mismo dogma genera. Para Anselmo la discusión es más un medio que el fin pretendido. Sin embargo, sin pretenderlo o habiéndolo hecho, efectivamente estableció un precedente para articular y enfocar tópicos de discusión, incluida la filosófica, en relación con el dogma.

Para terminar es pertinente mencionar algunas funciones que no se pretenden:

La primera, indagar la verdad en el sentido de generar conocimiento novedoso sobre asuntos relevantes. Lo importante, lo vitalmente relevante ya lo ofrecería el credo, luego no es necesario volverlo a descubrir. Es más, la posibilidad de entendimiento radicaría en últimas en la fe misma asumida como principio. Por lo tanto, no sólo sería vano intentar conocer por fuera del dogma, sino que sería presuntuoso y en principio, imposible. En otras palabras, la filosofía no se ve propiamente como un saber con un determinado objeto propio de estudio, sino más bien como una especie de práctica, habilidad o si se quiere, como un instrumento.

Segunda, la filosofía no se entiende como la posibilidad de sustituir eventualmente al credo mismo. Esto no resulta posible ya que este tipo de pensamiento sólo sería viable con base en la aceptación de la fe como principio, luego no se podría reducir el dogma a una determinada filosofía. Pero, por otro lado, porque se supone que las verdades de la fe rebasan en las cosas fundamentales a la capacidad de comprensión humana.

Tercera, lo anterior indica que no es una preocupación principal de Anselmo diseñar algún tipo de lenguaje ideal que evite cualquier forma de equívoco o sentido impropio. Esto no sólo por lo ya dicho en el numeral 4, sino porque la reflexión filosófica, por lo anotado, difícilmente puede pensarse o que reemplace al dogma o que lo deba "corregir". En consecuencia, tiene que respetar en principio el orden del lenguaje propio de los textos bíblicos y de una tradición de autoridades.

Para concluir: la filosofía del lenguaje juega un papel importante como instrumento de análisis enfocado hacia la solución de problemas según las funciones que ya se han descrito someramente. Esto es posible no sólo porque utiliza la equivocidad propia del lenguaje corriente y del credo para resolver inconsistencias argumentativas, sino porque permite en términos generales construir un puente entre la forma habitual de pensar y el tipo de cosmovisión que se propone por fe. Apoyarse en el uso habitual del lenguaje con el fin de establecer los posibles significados de sus expresiones, distinguiendo entre sentidos propios e impropios, permite un tipo de análisis de lenguaje muy maleable y que se deja aplicar en ámbitos muy distintos. Por otro lado, evita negar la validez, así sea relativa tanto del lenguaje bíblico como del corriente. No reducir el uno al otro, así como tampoco plantear uno ideal al que ambos se puedan traducir, implica diseñar cierto tipo de expediente lingüístico que permite mediar entre ambos. Si en el credo se afirma que Dios lo hace todo, pero si este hacer se asume como impropio, por un lado, por eso no deja de ser hacer, pero por otro, se evitan las consecuencias negativas que se podrían desprender desde la afirmación y que resultan bastante razonables desde la forma habitual de entender ese asunto. En esa medida se trata de una filosofía del lenguaje que logra aprovechar la increíble riqueza semántica que se desprende de los usos de las expresiones en los lenguajes naturales para hacer posible ver otras formas de comprensión posibles de las cosas sin negar el propio lenguaje y desde él mismo.

Finalmente, quiero anotar que en esto radica una de las características más notables de la filosofía medieval en general, pero de la de Anselmo en particular: el intento de mediación entre una determinada ideología, en este caso el credo cristiano, y la forma habitual de entender las cosas desde el pensamiento corriente. Y considero que se trata de una propiedad notable, puesto que credos de uno u otro tipo siempre se tendrán, así como desfases entre éstos y el pensamiento común y corriente o cualquier otro sistema de pensamiento o de lenguaje, bien sea el de una determinada ciencia, o legislación, o cultura en particular. De ahí que el estudio de estos tipos de relaciones tal como se dieron en una época relativamente distante en el tiempo, pueda ser valiosa como referente para la propia y actual.

7. BIBLIOGRAFÍA

San Agustín. *Ellibre albedrío,* en Obras Completas, T.III, BAC, Madrid, 1982.

San Agustín. *Confesiones,* en Obras Completas, T. II, BAC, Madrid, 1981.

San Agustín. *Del Maestro,* en Obras Completas, T III, 1982.

San Anselmo:

S. Anselmi Cantuañensis Archiepiscopi, Opera Omnia, editada por F. S. Schmitt, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968.

"Ein neues unvollendetes Werk des Hl. Anselm von Canterbury", editada por F. S. Schmitt, en *Beitrdge %ur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* B.33, H.3.

St. Anselms 'Vroslogion" with AReply onBehalf of theFool"and 'TbeAuthor's Rgply to Gaunilo, trans., with an introduction and philosphical commentary, by M. J. Charlesworth, Oxford University Press, 1965.

Obras Completas de San Anselmo, BAC, T. I y II, Madrid, 1952.

Aristóteles. *Tratados de lógica* (Organon), I, Ed. Gredos, Madrid, 1982.

M.R. Barral. "Truth and Justice in me Mind of Anselm", *Études Anselmiennes* (IVSession), Paris, 1984.

P. Bonnassie. *Del esclavismo al feudalismo en Europa Occidental.* Crítica, Barcelona, 1992.

P. Bonnassie. *Vocabulario Básico de la Historia Medieval.* Crítica, Barcelona, 1994.

G. Bois. *La revolución delA.noM.il* Crítica, Barcelona, 1991.

R. Brecher. *AnselmsArgument I The hgic of divine existence,* Gower, Shaftesbury, G. B., 1986.

I. M. Bochenski. *Historia de la Lógica Formal.* Ed. Gredos, Madrid, 1976.

F. Castañeda, "Anselmo de Canterbury y el Argumento Ontológico de la existencia del demonio", en *Ideasj Valores,* No. 105, Diciembre de 1997.

F. Castañeda, "¿Cómo pensar la libertad hacia finales del siglo XI? El caso de Anselmo de Canterbury", en *Historia Crítica,* 18, Enero-Junio 1999.

A. Cock, "The ontological argument for the existence of God", *Proceedings of the Aristotelian Society,* N. S., 18,1917/18.

Fr. Copleston, *Historia de la Filosofía,* T. II, Ed. Ariel, Barcelona, 1982. J.

Dhondt, *La Alta Edad Media,* S.XXI, México, 1989.

G. Duby, *El Año Mil,* Gedisa, Barcelona, 1992.

G. Duby, *El caballero, la mujer y el cura,* Taurus, Madrid, 1992.

R. Fossier, *La sociedad medieval,* Crítica, Barcelona, 1996.

E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media,* Gredos, Madrid, 1982.

W. v. Gombocz, 'Anseims Proslogionbeweis der Nichtexistenz des Teufels. Gegen zwei ALiszellen von Haight und Richman". *Ratio* 15, 1973.

W. v. Gombocz, "Zur zwei Argument-Hypothese bezüglich Anseims Proslogion". *Analecta Anselmiana* 5.

W. v. Gombocz, "Anseims zwei Teufel, aber nur ein Gott". *Ratio* 20, 1978.

C. Grant, "The ontological disproof of the devil". *Análisis* 17 (2), 1956.

D. y M. Haight, "An Ontological Argument for the Devil". *The Monist* 54, 1970.

D. y M. Haight, "Devils", *International Journal for Philosophy of Religión.* 5 (3), 1974.

D. y M. Haight, "What have we learned from Ontological Devil-Arguments?", *International ' Philosophical' Quarterly* 34 (3), 1994.

P. Henry, *A commentary on De Grammatico of St. Anseims,* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974.

A. Hufnagel, "Anselm und das Naturrecht". *Analecta Anselmiana* V, 1976.

O. Johnson, "God and St. Anselm". *The Journal of Religión* 45 (4), 1965.

P. Jacques, *LM Iglesiay la Cultura en Occidente* (siglos IX-XII), V.l.

H. Kohlenberger, "Libertas Ecclesiae und Rectitudo bei St. Anselm". Etudes Anselmiennes (IV Session), París, 1984.

W y M. Kneale, *El desarrollo de la lógica,* Tecnos, Madrid, 1980.

J. Le Goff, *El Hombre Medieval,* Alianza, Madrid, 1990.

J. Le Goff, *Los Intelectuales en la Edad Media,* Gedisa, Barcelona, 1996.

P. Masón, "The Devil and St. Anselm". *International Journal for Philosophy of Religión* 9 (1), 1978.

R. J. Richman, "Ontological Proof of the Devil". *PhilosophicalStudies* 9 (5-6), 1958.

R. J. Richman, "The devil and Dr. Waldman". *Philosophical Studies* \\ (6), 1960.

R. J. Richman, "Der ontologische Gottesbeweis - ernsthaft betrachtet". *Ratio* 18, 1976.

J. L. Romero, *La Edad Media,* FCE, México, 1994.

Eileen F. Serene, "Anselmian Agency in the Lambeth Fragments: A Medieval Perspective on the Theory of Action", en *Anselm Studies: A.n ocassional journal.*

E. Tielsch, "Anselm von Canterburys Stellung innerhalb der Geschichte des "Libero Arbitrio"-Problems". *Analecta Anselmiana* IV/2, 1975.

F. von Gangolf, "Bausteine für einen historischen Begriff des scholastischen Philosophie," *Philosophie im Mittelalter,* Félix Meiner, Hamburg, 1987. W

T. Waldman, "A comment upon the ontological proof of the devil". *Philosophical Studies* 10 (4), 1959.

L. Wittgenstein, *Gramática Filosófica,* UNAM, México, 1992.

L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* Werkausgabe B. 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988.

ALGUNAS INDICACIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN

EMPERATRIZ CHINCHILLA'

Profesora de lenguas clásicas en la Universidad de los Andes.

En la formación humanista ha sido tradición incluir el estudio de las lenguas clásicas como una necesidad de despertar el interés por el conocimiento de la fuente escrita, en la certidumbre de que es un elemento muy útil de transmisión cultural. Así que no sólo es la devoción por la latinidad clásica lo que mantiene el anhelo de difundir su enseñanza, sino porque es una herramienta indispensable en el campo de la investigación el poder servirse de las fuentes escritas en latín que, aunque parezca una lengua extinguida o muerta, ha suministrado a la reflexión lingüística un recurso muy valioso y expresivo.

La importancia del latín es tal que todas las civilizaciones, y no sólo las de occidente, están obligadas a hacerle referencia, ya que el latín sirvió mucho tiempo de instrumento internacional de la cultura y, a pesar de que muchas veces se ha pretendido desconocerlo, mantiene su universalidad por haber sido intérprete de numerosas lenguas y aún hoy es una reserva inagotable de neologismos. De modo que el latín no puede considerarse como una lengua cualquiera, puesto que es la forma más antigua de las llamadas lenguas romances o neolatinas.

Producto de esta reflexión es la presente traducción de unos fragmentos de Anselmo de Canterbury realizada por un pequeño grupo de estudiosos del latín que, movido por la necesidad de acudir a la fuente primera, se ha empeñado en aplicar sus conocimientos de esta lengua al objeto de su investigación: la filosofía del lenguaje. Fue una necesidad, porque sólo se disponía de una traducción del texto, a la vez que un reto, pues era imperioso dar un gran salto para enfrentarse a un texto medieval, acostumbrados ya a las estructuras y, por ende, al estilo del latín clásico.

Se ha elegido el tratado *Depotestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libértate,* porque se encontró la oportunidad de analizar los planteamientos sobre

la lógica del lenguaje y su relación con el uso corriente de hablar que Anselmo propone en estos fragmentos, y además porque su poca divulgación hizo centrar nuestra atención en este texto.

Cabe señalar que algunos lingüistas han considerado el latín clásico como una lengua artificiosa, con una estructura más artística que práctica, un modelo de lengua utilizada únicamente por los autores más representativos de la literatura latina y propagada posteriormente como paradigma de estilo y de léxico. El latín eclesiástico se apartó de esta forma de expresión introduciendo giros de la lengua vernácula y haciéndose más accesible. Empero, más de una vez el estilo de Anselmo ha sido tildado, por algunos de sus críticos, de artificial, excesivamente técnico, confuso e ininteligible, críticas que el propio Anselmo impugnó tratando de dar unidad a su discurso al armonizar la forma gramatical con el uso corriente de hablar *(mus loquendi).*

Teniendo en cuenta el manejo que hace Anselmo de ese lenguaje, que pretende exhibir un estilo natural y espontáneo sin apartarse de las estructuras lógicas, hemos sido muy cuidadosos en el análisis de cada expresión, con el propósito de mantener la fidelidad del texto *(sensu servato).* Estas, por reiteradas, son algunas de las principales observaciones que hemos considerado:

Uso de cláusulas conectadas por la conjunción *et* en cambio de oraciones largas y complejas con varios grados de subordinación:

"Haec etforsitan alia me intrudunt in ambiguitatem quandam de potestate et illarum contrariis et de necessitate et libértate." (24, 26)

"... et negative in quarto, quodpositum est affirmative in tertio; et similiterfaáat quintum sextum et sextum quintum. Et notandum..." (33, 15)

"... "sol" est causa et "lucet" effectum, et utrumque est aliquid et "esse", quia sol habet suum esse etfaát lucem esse." (41, 40)

Uso extendido de preposiciones en lugar de la simple desinencia de caso:

"... in alus quoque verbis per quandam similitudinem inveniuntur; etsi non omnes in ómnibus, aliquis tamen autpiltres in singláis et magis in aliis verbis, quae transitionem faáunt ad verba..." (33,34)

"... quamvis quaedam ex bis videanturfaceré transitionem ad verbum..." (34,1)

"...quaefaáunt hocper se, quodfaceré dicuntur, nulla alia cansa media existente inter illas eteffectum..." (40, 17)

"... quod solum nomen habet sine ulla eiusdem nominis in mente conceptione et..." (42, 31)

Uso de las conjunciones de subordinación *quia, quod,* en lugar de la construcción de acusativo con infinitivo:

"Nam cum diátur, quia homo est aut homo non est, prius concipitur in mente significatum huius nominis..." (27, 26)

"... aut si diát aliquis, quia térra suapasát eum:..." (33, 2)

"... dicam tamen aliquid de illa, quod ad ea valere, quae dicturi sumus..." (29,1)

"...existimo, et quod non nihilaliquem iuvarepoterit, qui eam diligentius exequi voluerit." (29, 3)

'Videtur mihi, quotiens attribuitur alicui rei aut nomen aut verbum improprie, quia illa res, cuiattribuitur, estilli, ..." (34, 29)

"... aut cum dicimus, quia eques currit, cum ipse non currat, sedfaciat equum currere..." (35, 8)

Uso del discurso directo en cambio de la *oratio obliqua:*

"Siquidem cum diát mihi aliquis: "debeo a te amari", improprie loquitur." (35, 8)

DE POTESTATE ET IMPOTENTIA, POSSIBILITATE ET **IMPOSSIBILITATE,** NECES SÍTATE ET LIBÉRTATE

SOBRE EL PODER Y LA IMPOTENCIA, LA NECESIDAD Y LA LIBERTAD[1]

1 Se mantiene la numeración del texto latino según la edición de F. S. Schmitt en *Beitrage ^ur Geschichte der Pbilosophie und Theologie des Mitteialters*, B. 33, H. 3, Münster, 1936. Los números entre corchetes corresponden a las páginas, los demás a las líneas inicio de párrafo.

[23] EXORDIUM

1 *Disápulus*. Plura sunt, de quibus tuam diu desidero responsionem. Ex quibus sunt potestas et impotentia, possibilitas et impossibilitas, necessitas atque libertas. Quas idcirco simul quaerendo connumero, quia earum mihi mixta videtur cognitio.

5 In quibus quid me moveat, ex parte aperiam, ut cum de his mihi satisfeceris, ad alia, ad quae intendo, facilius progrediar.

7 Dicimus namque potestatem es se aliquando, in quo nulla est potestas. Nullus enim negat omne, quod potest, potestate posse. Cum ergo asserimus, quod non est, posse esse, dicimus potestatem esse in eo, quod non est; quod intelligere nequeo, velut cum dicimus domum posse esse, quae nondum est. Ineo namque, quod non est, nulla potestas est.

13 Adhuc dicam: quod nullo modo est, nullam habet potestatem. Quare ñeque ad esse potestatem habet ñeque ad non esse. Sequitur itaque, quia, quod non est, nec potest esse nec potest non esse. Illam quidem negationem, quae est: quod non est, non potest esse, comitatur, quia, quod non est, non est possibile esse et impossibile est esse et necesse est non esse. At si alteram negationem accipimus, qua dicitur: quod non est, non potest non esse, invenimus, quia, quod non est, non est possibile non esse et impossibile est non esse et necesse est esse. Quapropter illud, quod nullo modo est, ex hoc quidem, quia non potest esse, impossibile est esse et necesse est non esse. Ex hoc vero, quia non potest non esse, sequitur, quia impossibile est non esse et necesse est esse.

INTRODUCCIÓN

Discípulo? Muchos son <los asuntos> de los que hace tiempo deseo tu respuesta, entre los cuales están el poder y la impotencia[4], la posibilidad y la imposibilidad, la necesidad y además la libertad.[5] Por esto a la vez que los examino los enumero, puesto que su conocimiento me parece interrelacionado.

Te mostraré en parte qué me inquieta de estos asuntos, para que cuando me hayas satisfecho progrese más fácilmente hacia otros a los que me dirijo.

En verdad, decimos algunas veces qué hay poder en lo que no tiene poder alguno. En efecto, nadie niega que todo lo que puede, puede por el poder. Por lo tanto, cuando afirmamos que lo que no es puede ser, decimos que hay poder en aquello que no es, lo que no puedo entender, como cuando decimos, por ejemplo, que la casa que todavía no es puede ser. En verdad, en lo que no es no hay poder alguno.[6]

Además diré: lo que de ningún modo es, ningún poder tiene,[7] porque ni tiene poder para ser ni para no ser. Y así se sigue que lo que no es ni puede ser ni puede no ser. Ciertamente esta negación lo que no es no puede ser', trae consigo que lo que no es no es posible que sea y es imposible que sea y es necesario que no sea. Pero si tomamos esta otra negación lo que no es no puede no ser', llegamos a que lo que no es no es posible que no sea y es imposible que no sea y es necesario que sea. Por lo que aquello que de ningún modo es, dado que en efecto no puede ser, entonces es imposible que sea y es necesario que no sea. De esto en verdad, que no puede no ser, se sigue que es imposible que no sea y es necesario que sea.[8]

2 Se mantienen las referencias de los textos paralelos o complementarios en otras obras de Anselmo anotados por la mencionada edición de Schmitt.
3 Las referencias sobre comentarios al texto remiten al estudio introductorio que acompaña esta edición: Felipe Castañeda, *Introducción a la Filosofía del Lenguaje en Anselmo de Canterbury* (E I).
4 Cf. Cur deus homo, L. II, c. XVII, 58, 9s
5 Cf. Cur deus homo, L. I c. I, 6,15ss
6 Cf. El, 122s
7 Cf. El, 68
8 Cf. E I, 123s

25 ítem. Quod non potest esse, non est potens esse. Et quod non est potens esse, impotens est esse. Similiter quod non potest non esse,
[24] non est potens non esse, et quod non est potens non / / esse, impotens est non esse. Quare quod non est nec potest esse nec potest non esse: impotens est esse et impotens est non esse. Sed pariter et quod est impotens esse, potens est non esse, et quod est impotens non esse, potens est esse. Quod igitur non est, potens et impotens est esse; et similiter potens est non esse. Habet ergo aequaliter potestatem et impotentiam ad esse et non esse.

8 Verum haec omnia sunt valde absurda. Numquam enim simul sunt: impossibile est esse et impossibile est non esse; aut: necesse est <esse> et necesse est non esse; aut: potestas et impotentia ad esse vel ad non esse. Quare si haec sunt impossibiüa, impossibile quoque est, unde ista sequuntur, illud scilicet: quia, quod nullo modo est, nec potest esse nec potest non esse, quoniam nullam habet potestatem. Quod nequáquam falsum esse possum inteUigere.

16 Movet me quoque hoc de impossibilitate et necessitate, quod dicimus deo aliquid esse impossibile, ut mentiri: aut deum aüquid esse ex necessitate, ut iustum esse. Nam et impossibilitas portat secum impotentiam et necessitas violentiam. Sed in deo nec impotentia est nec violentia. Si enim per impotentiam mentiendi servat veritatem, aut violentia iustus est, non est ex libértate verax aut iustus. Quod si respondes impossibilitatem hanc et istam necessitatem fortitudinem in deo significare insuperabilem: quaero, cur designetur ista fortitudo nominibus significantibus infirmitatem.

26 Haec et forsitan alia me intrudunt in ambiguitatem quandam de potestate et possibilitate et illarum contrariis et de necessitate et libértate. Quae meae dubitationes licet pueriles sint, peto tamen, ut, si quis eas a me quaesierit, doceas me —fateor enim me nescire—, quid respondeam.

De la misma forma, lo que no puede ser no es potente para ser. Y lo que no es potente para ser es impotente para ser. Similarmente, lo que no puede no ser no es potente para no ser, y lo que no es potente para no ser es impotente para no ser. Porque lo que no es ni puede ser ni puede no ser: es impotente para ser e impotente para no ser. Pero en la misma medida tanto lo que es impotente para ser es potente para no ser, como lo que es impotente para no ser es potente para ser. Por lo tanto, lo que no es es potente e impotente para ser, y similarmente es potente para no ser. Por consiguiente, tiene igualmente poder e impotencia para ser y para no ser.[9]

En verdad estas <consecuencias> son todas bastante absurdas. En efecto, nunca se dan a la vez: es imposible ser y es imposible no ser; ni es necesario ser y es necesario no ser; ni hay poder o impotencia para ser o para no ser. Porque si éstas son imposibles, también es imposible aquella de la cual se siguen, a saber, que lo que de ningún modo es ni puede ser ni puede no ser, puesto que no tiene poder alguno. Lo que de ningún modo puedo entender como falso.

También me inquieta esto en relación con la imposibilidad y la necesidad: decimos que algo es imposible para Dios, como mentir, o que Dios es algo por necesidad, como ser justo.[10] Pues por un lado, la imposibilidad trae consigo la impotencia, y por el otro, la necesidad, la violencia.[11] Pero en Dios ni hay impotencia ni violencia. En efecto, si por impotencia de mentir guarda la verdad, o por violencia es justo, no es por libertad veraz o justo. Mas si respondes que esta imposibilidad y esta necesidad significan en Dios insuperable fortaleza, pregunto por qué es designada esta fortaleza con términos que significan debilidad.[12]

Estos y acaso otros <asuntos> me llevan a cierta ambigüedad sobre el poder y la posibilidad y sus contrarios, y sobre la necesidad y la libertad.[13] Aunque mis preocupaciones sean pueriles pido, sin embargo, que me enseñes qué responder por si alguien me las preguntara, pues confieso en efecto no saber.[14]

9 Cf. El, 124s
10 Cf. Cur deus homo, L. I, c.X, 46, 9ss. Ibid., L. II, titulus c. XVII, 57, 21. De casu diaboli, c.XII
11 Cf. Cur deus homo, L. II, c. XVII, 58, 1-3.
12 Cf. El, 119-122
13 Cf. El, 134-141
14 Cf. Cur deus homo, L. II, c. XVIII, 61, 31-33. Ibid., L. II, c. XVI, 57,18.

[25] 1 *Magister*. Etiamsi tibi videantur quaestiones tuae pueriles, mihi tamen non ita sunt earum solutiones fáciles, ut mihi videantur añiles. Siquidem iam a longe prospicio, quod ad maiora me vocas, si responderé incepero. Verumtamen non debeo me subtrahere, in quibus deo dante possum, si, quae postulaveris, omnia non possum.

PRAENOTANDA

7 Ad haec autem, quae quaeris investiganda, necessarium intelligo aüquid praeponere de verbo, quod est "faceré", et quid sit proprie "suum alicuius", ne, cum iis opus erit, digressionem pro eis cogamur interserere. Tu tantum quaestiones tuas servare memento.

12 *Disc.* Non mihi displicet, quidquid praeponas, si tantum ad quaesita revertaris.

Faceré

14 *Mag.* Verbum hoc, quod est "faceré", solet poni pro omni verbo cuiuslibet significationis, finito vel infinito, etiam pro "non faceré". Cum enim quaeritur de aliquo: "quid facit?": si diligenter consideretur, ponitur ibi "faceré" pro omni verbo, quod responden potest, et quodcumque verbum respondetur, ponitur pro "faceré". Non enim recte redditur ullum verbum interroganti: "quid facit?", in quo non intelligitur faceré, de quo interrogatur. Nam cum respondetur: "legit aut scribit", valet idem ac si dicatur: hoc facit, scilicet legit aut scribit.

Maestro. Aunque tus cuestiones te parezcan pueriles para mí, sin embargo, no hay soluciones fáciles de ellas como para que las considere patrañas. Puesto que ya de lejos veo que me llamas hacia mayores cuestiones si comien2o a responder. Sin embargo, no me debo retirar de las que puedo Dios mediante, si no puedo con todas las que has preguntado.

ANOTACIONES PRELIMINARES

Sin embargo, considero necesario anteponer a estos <asuntos> que deseas investigar algo sobre el verbo 'hacer', y sobre qué es específicamente lo que le es propio[13], para que no sea necesario introducir por ellos una disgresión.[16] Tú tan solo recuerda conservar tus preguntas.[17]

Disc. No me displace lo que antepongas, si tan solo vuelves a lo preguntado.

Hacer

Maestro. Este verbo 'hacer' suele ponerse por todo verbo de cualquier significado finito o infinito, e incluso por 'no hacer'.[19] En efecto, cuando se pregunta sobre alguien "¿qué hace?", si se considera cuidadosamente, se pone ahí 'hacer' por todo verbo que se pueda contestar, y cualquier verbo que se pueda contestar se pone por 'hacer'. En efecto, no se restituye correctamente cierto verbo al que interroga "¿qué hace?", en el que no se entienda el hacer sobre lo que se pregunta. Pues cuando se responde "lee o escribe", vale lo mismo si se dijese: esto hace, a saber, "lee o escribe".[20]

---

15 Cf. Cur deus homo, L. I, c. XIV, 21, 17
16 Cf. El, 107-119
17 Cf. E I, 125
18 Cf. El, 51-63
19 Cf. El, 51s
20 Cf. EI,51s

23 Potest autem omne verbum reddi sic interroganti. Et in pluribus quidem palam est, ut: cantat, dictat: in aliquibus vero forsitan dubitatur, ut sunt ista, scilicet: est, vivit, potest, debet, nominatur, vocatur. Sed nemo reprehendit, si interroganti: "quid facit?", respondetur, quia est in ecclesia, aut: vivit sicut bonus vir, aut: potest super totam civitatem, in qua habitat, aut: magnam debet pecuniam, aut nominatur super omnes viciaos suos, aut: vocatur ante omnes alios, ubicumque sit.

31 Potest ergo omne verbum aliquando responden interroganti:' 'quid facit?",
[26] si sit, qui hoc faceré convenienter sciat. Quaecum— //que itaque verba
redduntur quaerenti: "quid facit?", ponuntur, ut dixi, pro "facit" in responsione, et "facit" ponitur pro illis in interrogatione, quoniam hoc interrogatur, quod respondetur, et hoc respondetur, quod interrogatur.

5 Denique omne, de quo aliquod verbum dicitur, aliqua causa est, ut sit hoc, quod verbo illo significatur; et omnis causa usu loquendi "faceré" dicitur illud, cuius causa est. Quare omne, de quo verbum pronuntiatur aliquod, facit, quod eodem significatur verbo. Ut enim taceam illa verba, quae secundum suam significationem proprie sunt "faceré", sicut currere et similia, in aüis etiam, quae videntur aliena ab hac faciendi proprietate, hoc, quod dico, cognoscitur. Nam hoc modo qui sedet, facit sessionem, et qui patitur, facit passionem, quia si non esset, qui pateretur, non esset passio nec aliquid nominaretur, nisi esset, quod nominatur, ñeque ullo modo diceretur aliquid esse, nisi prius cogitaretur illud, quod esse dicitur. Quoniam ergo de quacumque re aliquod verbum pronuntietur, praedicta ratione significatur faceré, quod eodem verbo profertur: non sine omne ratione "faceré" verbum aliquando usu loquendi pro omni verbo ponitur.

Pero todo verbo puede ser restituido al que así pregunta. Y en efecto, en muchos es evidente, como en canta, ordena; en verdad, en otros algunas veces hay duda, como en estos, a saber: es, vive, puede, debe, es nombrado, es llamado. Pero nadie desaprueba si al que interroga "¿qué hace?", se le responde que está en la iglesia, o que vive como un buen varón, o que tiene poder sobre toda la ciudad en la que habita, o que debe mucho dinero, o que es más conocido que todos sus vecinos, o que es convocado ante todos los demás dondequiera que esté.

Por lo tanto, todo verbo puede siempre responderse al que interroga "¿qué hace?", si hay quien sepa hacer esto convenientemente. De esta forma cualesquiera verbos son restituidos al que pregunta "¿qué hace?"; como dije, se ponen por 'hace' en la respuesta y 'hace' se pone por aquellos en la interrogación, puesto que se pregunta lo que se responde y es respondido lo que se pregunta.

En fin, todo sobre lo que se dice algún verbo es alguna causa para que exista aquello significado por ese verbo; y según el uso acostumbrado de hablar se dice que toda causa hace aquello de lo que es causa. Porque todo sobre lo que se dice algún verbo hace lo que es significado por el mismo verbo[21]. En efecto, para no tener que hablar sobre aquellos verbos que según su significación son propiamente 'hacer', así como correr y similares, tampoco <lo haré> sobre otros que no parecen tener esta propiedad de 'hacer', <ya que> esto que digo es sabido. En verdad, de este modo quien se sienta hace el estar sentado, y quien padece hace el padecer, porque si no existiese quien padeciera ni existiría el padecer ni se nombraría algo, a no ser que existiese lo que es nombrado, y no se diría en modo alguno que algo existe, a no ser que antes fuese concebido aquello que se dice que existe[22]. Por lo tanto, puesto que sobre cualquier cosa que se diga algún verbo, según el argumento ya expuesto se significa que hace lo que por el mismo verbo se indica, no sin toda razón se pone el verbo 'hacer' algunas veces por todo verbo según el uso corriente de hablar.

---

21 Cf. El, 52
22 Cf. El, 53

20 *Disc.* Palam est, quod dicis volenti intelligere, quamvis nondum, ad quid haec dicas intelligam.

22 *Mag.* In sequentibus intelliges.

23 Verbum hoc, quod est "faceré", solet poni pro omni verbo cuiuslibet significationis, finito vel infinito, etiam pro "non faceré".

26 Cum enim quaeritur de aliquo: "quid facit?": si diligenter consideretur, ponitur ibi "faceré" pro omni verbo, quod responden potest, et quodcumque verbum respondetur, ponitur pro "faceré". Non enim recte redditur ullum verbum interroganti: "quid facit?", in quo non intelligitur faceré, de quo interrogatur. Nam cum respondetur: "legit aut scribit", valet Ídem ac si dicatur: hoc facit, scilicet legit aut scribit.

33 Potest autem omne verbum reddi sic interroganti. Et in pluribus quidem palam est, ut: cantat, dictat; in aliquibus vero forsitan dubitatur, ut sunt ista, scilicet: est, vivit, potest, debet, nominatur, vocatur. Sed nemo reprehendit, si interroganti: "quid facit?", respondetur, quia est
[27] in ecclesia, aut: vivit sicut bonus // vir, aut: potest super totam civitatem, in qua habitat, aut: magnam debet pecuniam, aut: nominatur super vicinos suos, aut: vocatur ante omnes aüos, ubicumque sit.

4 Potest ergo omne verbum aliquando responden interroganti: "quid facit?", si sit, qui hoc faceré convenienter sciat. Quaecumque itaque verba redduntur quaerenti: "quid facit?", ponuntur, ut dixi, pro "facit" in responsione, et "facit" ponitur pro illis in interrogatione, quoniam hoc interrogatur, quod respondetur, et hoc respondetur, quod interrogatur.

10 *Pro negativis quoque verbis, etiam pro "nonfaceré" ponitur saepe "faceré". Nam qui non amat virtutes et qui non odit vitia, male facit, et qui non facit, quod non*

Disc. Evidente es lo que dices para el que quiere entender aunque yo todavía no entienda hacia donde te diriges.

Maestro. En lo que sigue entenderás.

Este verbo 'hacer' suele ponerse por todo verbo de cualquier significado finito o infinito, e incluso por 'no hacer'.*

En efecto, cuando se pregunta sobre alguien "¿qué hace?", si se considera cuidadosamente, se pone ahí 'hacer' por todo verbo que se pueda contestar, y cualquier verbo que se pueda contestar se pone por 'hacer'. En efecto, no se restituye correctamente cierto verbo al que interroga "¿qué hace?", en el que no se entienda el hacer sobre lo que se pregunta. Pues cuando se responde "lee o escribe", vale lo mismo si se dijese: esto hace, a saber, "lee o escribe".

Pero todo verbo puede ser restituido al que así pregunta. Y en efecto, en muchos es evidente, como en canta, ordena; en verdad, en otros algunas veces hay duda, como en estos, a saber: es, vive, puede, debe, es nombrado, es llamado. Pero nadie desaprueba si al que interroga "¿qué hace?", se le responde que está en la iglesia, o que vive como un buen varón, o que tiene poder sobre toda la ciudad en la que habita, o que debe mucho dinero, o que es más conocido que todos sus vecinos, o que es convocado ante todos los demás dondequiera que esté'.

Por lo tanto, todo verbo puede siempre responderse al que interroga "¿qué hace?", si hay quien sepa hacer esto convenientemente. De esta forma cualesquiera verbos son restituidos al que pregunta "¿qué hace?"; como dije, se ponen por 'hace' en la respuesta y 'hace' se pone por aquellos en la interrogación, puesto que se pregunta lo que se responde y es respondido lo que se pregunta.

También por verbos negativos, incluso por 'no hacer', se pone con frecuencia 'hacer', pues quien no ama las virtudes y quien no odia los vicios hace mal, y quien no hace lo que no debe

---

* En la edición de Schmitt se repite en las siguientes líneas el texto que va desde 24,14 hasta 26,22 con las siguientes complementaciones que aparecen en cursivas: 27, 10-14; 27, 26-33; 28,1-9 y 28,12.

debetfaceré, bene facit. Sicponitur "faceré" pro omni verbo positivo vel negativo, et omne verbum est "faceré".

15 Denique omne, de quo aliquod verbum dicitur, aliqua causa est, ut sit hoc, quod verbo illo significatur; et omnis causa usu loquendi "faceré" dicitur illud, cuius causa est. Quare omne, de quo verbum pronuntiatur aliquod, facit, quod eodem significatur verbo. Ut enim taceam illa verba, quae secundum suam significationem proprie sunt "faceré", sicut currere et similia, in aliis etiam, quae videntur aliena ab hac faciendi proprietate, hoc, quod dico, cognoscitur. Nam hoc modo qui sedet, facit sessionem, et qui patitur, facit passionem, quia si non esset, qui pateretur, non esset passio nec aliquid nominaretur, nisi esset, quod nominatur, ñeque ullo modo diceretur aliquid esse, nisi prius cogitaretur illud, quod esse dicitur. *Nam cum dicitur, quia homo est aut homo non est, prius conápitur in mente significatum huius nominis, quam dicatur "esse" vel "non esse"; etideo, quod conápitur, causa est, ut dicaturde illo "esse". Si etiam dicimus: homo est animal, est homo causa, ut sit animal et dicatur esse animal. Non dico hominem esse causam, ut animal existat, sed hominem esse causam, ut ipse sit et dicatur animal. Hoc enim nomine significatur* [28] *et concipitur totus homo, in quo toto est animal ut // pars. Sequitur itaque hic hoc modo pars totum, quia ubi totum est, necesse est essepartem. Quia ergo in nomine hominis concipitur totus homo, ipse idem est causa, ut ipse sit et dicatur esse animal, quia conceptio totius est causa, ut in eopars conápiatur et dicatur de eo. Hoc igitur modo de quocumque dicitur esse sive simpliciter, ut: homo est, sive cum additamento, ut: homo est animal, aut: homo est sanus: praecedens eius conceptio est causa, ut dicatur esse vel non esse, et ut intelligatur, quod dicitur.* Quoniam ergo de quacumque re aliquod verbum pronuntietur, praedicta ratione significatur faceré, quod eodem verbo profertur: non sine omni ratione "faceré" verbum aliquando usu loquendi pro omni verbo ponitur, *et omne verbum faceré dicitur.*

hacer hace bien.[23] *De este modo, se pone 'hacer por todo verbo positivo o negativo, y todo verbo es 'hacer'.*

En fin, todo sobre lo que se dice algún verbo es alguna causa para que sea lo significado por ese verbo; y según el uso acostumbrado de hablar toda causa se dice que hace aquello de lo que es causa.[24] Porque todo sobre lo que se dice algún verbo hace lo que es significado por el mismo verbo. Como en efecto callaré sobre aquellos verbos que según su significación son propiamente 'hacer', así como correr y similares, también <lo haré> sobre otros que no parecen tener esta propiedad de 'hacer', <ya que> esto que digo es conocido. En efecto, de este modo quien se sienta hace el estar sentado, y quien sufre hace el dolor, porque si no existiese quien sufriera, ni existiría la pasión ni se nombraría algo, a no ser que existiese lo que es nombrado, y no se diría en modo alguno que algo es, a no ser que antes fuese conocido aquello que se dice que es.[20] *Pues cuando se dice que el hombre es o que el hombre no es, antes de que se diga que es o que no es, el significado de este nombre se concibe en la mente; y por esto, lo que se concibe es causa para que se diga sobre aquello que es. También si decimos «el hombre es un animal», el hombre es la causa para que sea animal y para que se diga que es animal?" No digo que el hombre es la causa para que el animal exista, sino que el hombre es la causa para que él mismo sea y sea llamado animal. En efecto, por este nombre se significa y se concibe el hombre como un todo, y en este todo se da lo animal como parte. A.sípues, de este modo en este caso la parte se sigue del todo, porque donde hay un todo es necesario que haya una parte. Por lo tanto, ya que en el nombre del hombre se concibe el hombre como un todo, él mismo es a la ve^ causa para que él mismo sea y se diga que es animal, porque la concepción del todo es causa para que en él la parte sea concebida y se predique sobre él. Por lo tanto, de este modo sobre cualquier cosa se dice que es, o bien simplemente, como "el hombre existe", o bien que es con complemento, como "el hombre es animal", o "el hombre es sano", cuya concepción que lo precede es causa para que se diga que es o que no es, y para que se entienda lo que se dice.* Por lo tanto, puesto que sobre cualquier cosa que se diga algún verbo, según el argumento ya expuesto se significa que hace lo que por el mismo verbo es indicado, no sin toda razón algunas veces se pone el verbo tiacer' según el uso corriente de hablar, y *todo verbo es llamado hacer.*

23 Cf. El, 53
24 Cf. Monologion, c. VIII, 14, 28-30
25 Cf. De veritate, c. V
26 Cf. El, 54s

13 Siquidem et dominus in evangelio ponit "faceré" vel "agere" —quod idem est— pro omni verbo, cum dicit: "Omnis, qui male agit, odit lucem", et "qui facit veritatem, venit ad lucem". Male quidem agit, qui facit, quod non debet, aut non facit, quod debet; quod similiter intelligitur de omni verbo. Nam qui est, ubi aut quando non debet, aut qui sedet aut stat, ubi aut quando non debet, et qui non est aut non sedet aut non stat, ubi vel quando debet, male agit. Veritatem autem facit, qui facit, quod debet et qui non facit, quod non debet. Similiter qui est aut sedet aut stat, ubi vel quando debet, et qui non est vel non sedet vel non stat, ubi aut quando non debet, veritatem facit. Hoc modo redigit dominus omne verbum positivum vel negativum in "faceré".

26 Est et alia considerado de verbo eodem, scilicet, quot modis usus
[29] loquendi dicat "faceré". Quae divisio licet valde sit // multiplex et nimis implicata, dicam tamen aliquid de illa, quod ad ea valere, quae dicturi sumus, existimo, et quod non nihil aliquem iuvare poterit, qui eam diligentius exequi voluerit.

4 Quamvis aliae causae dicantur efficientes, sicut qui facit scripturam, aliae vero ad comparationem earum non vocentur efficientes, sicut materia, ex qua fit aliquid: omnis tamen causa, sicut dixi, faceré dicitur et omne, quod faceré perhibetur, causa nominatur. Quidquid autem faceré dicitur, aut facit, ut sit aliquid, aut facit, ut non sit aliquid. Omne igitur faceré dici potest aut "faceré esse" aut "faceré non esse"; quae dúo sunt affirmationes contrariae. Quarum negationes sunt: "non faceré esse" et "non faceré non esse". Sed affirmatio "faceré esse" ponitur aliquando pro negatione, quae est "non faceré non esse"; et conversim "non faceré non esse" pro "faceré esse". Similiter "faceré non esse" et "non faceré esse" pro invicem ponuntur. Dicitur enim faceré mala esse

Ciertamente también el Señor en el evangelio pone 'hacer' o 'actuar', que es lo mismo, por todo verbo[2] cuando dice "todo el que actúa mal odia la luz"[28] y "quien hace la verdad viene hacia la luz".[29] Sin duda actúa mal quien hace lo que no debe o quien no hace lo que debe, lo que se entiende similarmente sobre todo verbo. Pues quien está donde o cuando no debe, o quien se establece o permanece donde o cuando no debe, y quien no está, o no se establece o no permanece, donde o cuando debe, actúa mal. Por otra parte, hace la verdad quien hace lo que debe y quien no hace lo que no debe.[30] Similarmente, quien está o se establece o permanece, donde o cuando debe, y quien no está o no se establece o no permanece, donde o cuando no debe, hace la verdad. De este modo el Señor reduce todo verbo positivo o negativo a 'hacer'.

Hay también otra consideración sobre el mismo verbo, a saber, de cuántos modos según el uso corriente de hablar se dice 'hacer'. Aunque esta división sea particularmente numerosa y demasiado complicada, diré sin embargo algo sobre ella. Considero válido lo que vamos a decir de ella y que podrá ayudar en algo a quien quisiera examinarla de una forma más diligente.

Aunque algunas causas sean llamadas eficientes, así como quien hace un escrito, otras en verdad en comparación suya no son llamadas eficientes, así como la materia de la que se hace algo. Sin embargo toda causa, así como dije, se dice que hace y todo lo que se afirma que hace se llama 'causa'.[31] Sin embargo, cualquier cosa que se dice que hace, o hace para que algo sea, o hace para que algo no sea. Por lo tanto, todo hacer puede ser llamado o 'hacer que sea' o 'hacer que no sea', que son dos afirmaciones contrarias, cuyas negaciones son 'no hacer que sea' y 'no hacer que no sea'. Pero la afirmación 'hacer que sea' se pone algunas veces por esta negación 'no hacer que no sea'; y recíprocamente, 'no hacer que no sea' por 'hacer que sea'.[32] Similarmente, 'hacer que no sea' y 'no hacer que sea' se ponen una por otra. En efecto, por esta razón se dice a veces que alguien hace

27 Cf. De veritate, c. V
28 San Juan, 3, 20
29 San Juan, 3, 21
30 Cf. El, 54
31 Cf. EI,73s
32 Cf. El, 56-60

aliquando aliquis idcirco, quía non facit ea non esse; et mala non faceré non esse, quia facit ea esse; et faceré bona non esse, quia non facit ea esse; et non faceré bona esse, quia facit ea non esse.

20 Comprehendamus nunc "faceré" sub aliqua divisione. Quoniam autem semper est faceré aut ad esse aut ad non esse, sicut dictüm est, oportebit nos ad singulos modos faciendi, ut aperte distinguantur, addere "esse" aut "non esse". Sex ergo modis "faceré" pronuntiamus; duobus videlicet, cum facit idipsum esse aut non facit idipsum non esse causa, quod faceré dicitur; quattuor vero, cum aut facit aut non facit aliud esse vel non esse. Dicimus namque rem quamlibet faceré aliquid esse, aut quia facit idipsum esse, quod faceré dicitur, aut quia non facit idipsum non esse; aut quia facit aliud esse, aut quia non facit aliud esse, aut quia facit aliud non esse, aut quia non facit aliud non esse.

31 In primo modo, cum quis gladio perimens hominem dicitur faceré illum mortuum esse. Facit enim hoc ipsum per se, quod faceré dicitur.

34 Secundi modi exemplum in "faceré mortuum esse" non habeo, nisi ponam aliquem qui posit resuscitare mortuum et non velit. Hic si esset, diceretur faceré illum esse mortuum in secundo modo, quia
[30] non faceret non esse mortuum. In aliis rebus // abundant exempla, ut cum dicimus aliquem faceré mala esse, quae, cum potest, non facit non esse.

3 Per tertium modum est, cum asseritur quilibet alium occidisse, quod est mortuum fecisse esse, quia praecepit illum occidi aut quia fecit occidentem habere gladium aut quia occisum accusavit aut si etiam

que lo malo sea porque no hace que no sea, y que no hace que lo malo no sea porque hace que sea, y que hace que lo bueno no sea porque no hace que sea, y que no hace que lo bueno sea porque hace que no sea.[30]

Comprendamos ahora 'hacer' bajo la siguiente división. Puesto que en efecto 'hacer' siempre es o para que sea o para que no sea, así como se dijo, nos convendrá añadir 'ser' o 'no ser' a cada uno de los modos del hacer para que claramente se distingan. Por lo tanto, utilizamos 'hacer' de seis modos: dos, a saber, cuando la causa hace que eso mismo sea o cuando no hace que eso mismo no sea, lo que se dice que hace. Cuatro, por otra parte, cuando hace o no hace que otra cosa sea o que no sea. En efecto, decimos que cualquier cosa hace que algo sea, o porque hace que esto mismo sea, lo que se dice que hace, o porque no hace que esto mismo no sea, o porque hace que otra cosa sea, o porque no hace que otra cosa sea, o porque hace que otra cosa no sea, o porque no hace que otra cosa no sea.[34]

Según el primer modo, cuando alguno mata con su espada a un hombre se dice que hace que aquel esté muerto. En efecto, hace por sí esto mismo que se dice que hace.[35]

Para 'hacer que esté muerto' no tengo un ejemplo del segundo modo, salvo que suponga a alguien que pueda resucitar al muerto y no quiera. Si éste existiera, se diría que hace que aquel esté muerto según el segundo modo, porque no haría que no estuviese muerto. En otros asuntos abundan los ejemplos[36], como cuando decimos que alguien hace que lo malo sea, lo cual cuando puede no hace que no sea.[37]

El tercer modo se da cuando se afirma que alguien ha asesinado a otro, es decir, que ha hecho que esté muerto, porque ordenó que aquel fuera asesinado, o porque hizo que el asesino tuviera una espada, o porque inculpó al occiso o

33 Cf. El, 60
34 Cf. El, 61 s
35 Cf. El, 62
36 Cf. Cur deus homo, L. II, c. X, 47, 6-8
37 Cf. El, 62

occisus dicitur se occidisse, quia fecit aliquid, propter quod est occisus. Hi namque non ipsi per se hoc ipsum, quod faceré dicuntur, fecerunt, hoc est, non occiderunt aut mortuum sive occisum esse fecerunt, sed aüud faciendo, quod faceré asseruntur, per médium egerunt.

11 In quarto modo est, quando pronuntiamus illum occidisse, qui non exhibuit occiso arma, antequam occideretur, aut qui non prohibuit occidentem aut qui non fecit aliquid, quod si fecisset, non esset occisus. Isti quoque non per se occiderunt, sed non faciendo aliud esse hoc, quod dicuntur faceré, fecerunt.

16 Quintus modus est, cum aliquis perhibetur occidisse, quoniam auferendo arma fecit occidendum non fuisse armatum, aut aperiendo ostium fecit occidentem non esse clausum, ubi detinebatur. Hic etiam non per se occidit ille, qui occidisse dicitur, sed per aliud, faciendo aliud non esse.

21 Secundum sextum modum est, cum ille criminatur occidisse, qui non fecit arma auferendo occidentem non fuisse armatum, aut qui non abduxit occidendum, ut non esset coram occidente. Isti etiam non per se occiderunt, sed per aliud, id est, non faciendo aliud non esse.

25 Eandem recipit divisionem "faceré non esse". Quidquid enim dicitur faceré non esse aliquid, aut ideo dicitur, quia facit hoc ipsum non esse, aut quia non facit hoc ipsum esse aut quia facit aliud esse aut quia non facit aliud esse aut quia facit aliud non esse aut quia non facit aliud non esse.

También, si se dice que el occiso se asesinó, porque hizo algo por causa de lo cual fue asesinado. Pues estos mismos no hicieron por sí lo que se dice que hicieron, esto es, no asesinaron o hicieron que estuviera muerto o asesinado, sino que haciendo otra cosa que se dice que hicieron por un medio lo efectuaron.[38]

Se da el cuarto modo cuando decimos que asesinó quien no ofreció armas al occiso antes de que fuera asesinado, o quien no detuvo al asesino, o quien no hizo algo que de haberlo hecho, no hubiera sido asesinado.[39] Tampoco éstos asesinaron por sí, sino que no haciendo que otra cosa fuera hicieron aquello que se dice que hicieron.[40]

El quinto modo se da cuando se dice que alguien ha asesinado porque quitándole las armas hizo que el que iba a ser asesinado no estuviera armado, o porque abriendo la puerta hizo que el asesino no estuviera encerrado donde estaba retenido. Tampoco aquí quien se dice que ha asesinado asesinó por sí, sino por otra cosa, haciendo que otra cosa no fuera.[41]

El sexto modo se da cuando es acusado de haber matado aquel que no hizo que el asesino no estuviera armado no quitándole las armas, o quien no apartó al que iba a ser asesinado para que no estuviera en presencia del asesino. Estos tampoco asesinaron por sí, sino por otra cosa, esto es, no haciendo que otra cosa no fuera.[42]

'Hacer que no sea' recibe la misma división. En efecto, de cualquiera se dice que hace que algo no sea, o porque se dice que hace que esto mismo no sea, o porque no hace que esto mismo sea, o porque hace que otra cosa sea, o porque no hace que otra cosa sea, o porque hace que otra cosa no sea, o porque no hace que otra cosa no sea.[43]

---

38 Cf. El, 62
39 Cf. Cur deus homo, L. I,, c.IX, 15, 31-37
40 Cf. El, 62
41 Cf. El, 62
42 Cf. El, 62
43 Cf. El, 61s

31 Horum exempla in occisione hominis reperiri possunt, sicut dixi in "faceré esse".

33 Qui enim occidit, sicut ipse facit mortuum esse in primo modo "faciendi esse", sic in primo "faciendi non esse" facit viventem non esse. //

[31] 1 In secundo vero modo non habeo exemplum "faciendi non esse viventem", nisi, quemadmodum supra feci, ponam aliquem, qui possit mortuum resuscitare. Si enim hoc faceré noluerit, dicentur in secundo modo "faceré non esse viventem", quia non facit esse viventem. Nam Hcet non idem sit esse mortuum et non esse viventem —non enim mortuum (est), nisi (quod est vita) privatum, multa vero non vivunt, quae vita non sunt privata, ut lapis—, tamen, sicut occidere non est aliud quam faceré mortuum esse atque non esse viventem, ita resuscitare idem est, quod faceré viventem esse et mortuum non esse. In aliis autem rebus multa sunt exempla huius secundi modi. Dicitur quippe faceré bona non esse', qui, cum potest, non ea facit esse.

13 In quattuor vero modis sequentibus, qui faciunt aut non faciunt aliud esse aut non esse, sufficiunt exempla, quae dicta sunt in, "faceré esse".

16 Dicamus nunc de "faceré non esse", quod etiam in sex modis contineri dixi. Qui modi per omnia sunt idem ipsi, qui sunt in "faceré esse", nisi quia hic sunt in "faceré non esse" et ibi in "faceré esse".

20 Primus enim modus est hic, quando res dicitur faceré non esse, quia facit hoc ipsum non esse, quod dicitur faceré non esse. Nam qui occidit hominem, dicitur eum faceré non esse viventem, quia facit hoc ipsum, quod faceré dicitur.

De éstos pueden encontrarse ejemplos en el asesinato de un hombre, así como dije con respecto a 'hacer que sea'.

En efecto, quien asesina, así como él mismo hace que esté muerto seeún el primer modo de 'hacer que sea', así, según el primer modo de 'hacer que no sea' hace que no esté vivo.

En verdad, en el segundo modo no tengo un ejemplo de 'hacer que no esté vivo', a no ser que, como hice arriba, suponga a alguien que pueda resucitar al muerto. En efecto, si no deseara hacer esto se diría según el segundo modo que 'hace que no esté vivo', porque no hace que esté vivo. Así pues, aunque no sea lo mismo estar muerto y no estar vivo, en efecto no <está> muerto sino <lo que fue> privado <de la vida>, en verdad muchas cosas que no fueron privadas de la vida no viven, como la piedra. Sin embargo, así como asesinar no es otra cosa que hacer que esté muerto y además que no esté vivo, de igual forma, resucitar es lo mismo que hacer que esté vivo y no hacer que esté muerto. Sin embargo, de este segundo modo hay muchos ejemplos en otros asuntos. Ciertamente, se dice que hace que lo bueno no sea quien cuando puede no hace que sea.

Para los cuatro modos siguientes —quienes hacen o no hacen que otra cosa sea o que no sea— bastan los ejemplos que se dijeron en 'hacer que sea'.

Hablemos ahora sobre 'hacer que no sea' que, como dije, también se encuentra en seis modos. Estos modos son idénticos en todo a los mismos que están en 'hacer que sea', salvo que aquí son en 'hacer que no sea' y allá en 'hacer que sea'.[44]

En efecto, se da el primer modo cuando se dice que una cosa hace que no sea porque hace que eso mismo no sea lo que se dice que hace que no sea. Pues de quien asesina a un hombre se dice que hace que no esté vivo porque hace esto mismo que se dice que hace.

---

44 Cf. El, 63

24 Secundus modus est, quando perhibetur faceré non esse, quia non facit idipsum esse, quod dicitur faceré non esse. Modi huius exemplum in "faceré esse vel non esse viventem hominem" daré non possum, nisi ponam aliquem, qui possit mortuum faceré viventem. Hic si non hoc faceret, diceretur mortuum faceré non esse viventem, quia non faceret esse viventem. In aliis vero rebus abundant exempla. Nam si cuius ministerium est in nocte faceré domum lucidam esse, non facit, quod debet, dicitur faceré domum non esse lucidam, quia non facit lucidam esse.

33 Tertius modus est, cum dicitur faceré non esse, quia facit aliud esse, quam quod perhibetur faceré non esse. Ut cum aliquem dicimus alium fecisse non esse viventem, quia fecit occidentem habere gladium.

37 Quartus modus est, cum dicitur faceré non esse, quia non facit aliud esse. Ut cum quis alium fecisse non esse viventem dicitur, quia non fecit illum, priusquam occideretur, esse armatum.

40 Quintus modus est, quando faceré dicitur non esse aliquid, quoniam
[32] facit aliud non esse. Ut cum quis dicitur fecisse alium // non esse viventem, quoniam fecit eum non esse armatum, priusquam occideretur.

3 Sextus modus est, cum facit aliquid non esse, quoniam non facit aliud non esse, ut quando occidentem non facit non esse armatum auferendo arma, cum potest.

6 Et nota, quia ücet "faceré esse" et "non faceré non esse" pro invicem ponantur, tamen differunt. Siquidem ille proprie facit esse, qui facit, ut sit, quod non erat; "non faceré vero non esse" non magis dicitur ílle, qui facit, ut sit aliquid, quam ille, qui nec esse facit nec non esse.

El segundo modo se da cuando se afirma que hace que no sea, porque no hace que sea eso mismo que se dice que hace que no sea. Hay un ejemplo de este modo en 'hacer que esté o que no esté un hombre vivo' que no puedo dar, a menos que suponga a alguien que pueda hacer que el muerto viva. Si aquel no hiciera esto, se diría que hace que el muerto no estuviera vivo, ya que no haría que esté vivo. En efecto, en otras cosas abundan los ejemplos. En verdad, si aquel cuyo oficio es hacer que en la noche la casa esté iluminada no hace lo que debe, se dice que hace que la casa no esté iluminada, ya que no hace que esté iluminada.

El tercer modo se da cuando se dice que hace que no sea porque hace que sea otra cosa, la que se afirma que hace que no sea. Como cuando decimos que alguien hizo que otro no esté vivo porque hizo que el asesino tuviera una espada.

El cuarto modo se da cuando se dice que hace que no sea porque no hace que otra cosa sea. Como cuando se dice que alguien hizo que otro no esté vivo porque no hizo que aquel estuviera armado antes de que fuera asesinado.

El quinto modo se da cuando se dice que hace que algo no sea, puesto que hace que otra cosa no sea. Como cuando se dice que alguien hizo que otro no esté vivo, puesto que hizo que no estuviera armado antes de que fuera asesinado.

El sexto modo se da cuando hace que algo no sea, puesto que no hace que otra cosa no sea, como cuando no hace que el asesino no esté armado no quitándole sus armas cuando puede.

También nota que aunque 'hacer que sea' y 'no hacer que no sea' se pongan el uno por el otro, sin embargo difieren. Si en verdad, propiamente hace que sea quien hace que sea lo que no era, 'no hace en verdad que no sea' no se dice más de quien hace que algo sea que de quien ni hace que sea ni que no sea.

11 Similiter differunt "faceré non esse" et "non faceré esse". lile namque proprie facit non esse, qui facit, ut non sit, quod erat; "non faceré autem esse" pariter dicitur et qui facit, quod erat, non esse, et qui nec esse nec non esse facit.

15 Haec quidem exempla, quae posui de "faceré esse".et de "faceré non esse", de causis efficientibus assumpsi, quoniam in his clarius apparet, quod volui ostendere. Sicut autem in efficientibus causis praedicti sex modi cognoscuntur, ita etiam in non efficientibus, si quis eos düigenter investigare voluerit, inveniuntur.

21 *Disc.* Video plañe.

22 *Mag.* Haec quidem exempla de causis efficientibus assumpsi, quoniam in his clarius apparet, quod voló ostendere. Sicut autem efficientes causae in quinqué modis post primum non faciunt, quod faceré dicuntur, sed quoniam secundus modus non facit non esse, quod primus modus facit esse, et tertius facit aliud esse et quartus facit aliud non esse et quintus non facit aliud esse et sextus non facit aliud non esse: idcirco, sicut semper exempla monstravi, faceré asseruntur, quod primus facit: ita etiam non efficientes causae dicuntur faceré per eosdem modos.

31 Sunt enim proximae causae, ut sit, quod faceré dicuntur, licet non efficientes; et sunt aliae longinquae causae, non ut illud sit, sed ut aliud sit. Fenestra enim, quae facit lucidam domum esse, quamvis non sit efficiens causa, sed per quam lux facit, próxima causa est, ut sit, quod faceré dicitur, quia non per aliud est causa, ut illud sit, sed per se; quod est in primo modo faciendi, quoniam suo modo facit hoc ipsum esse, quod dicitur faceré. Si vero cum abest aut cum clausa

Similarmente, difieren 'hacer que no sea' y 'no hacer que sea'. En efecto, aquel que hace que no sea lo que era propiamente hace que no sea, sin embargo, 'no hace que sea' se dice igualmente de quien hace que no sea lo que era y de quien ni hace que sea ni que no sea.[43]

En efecto estos ejemplos que puse sobre 'hacer que sea' y 'hacer que no sea', los tomé de causas eficientes, puesto que en ellos se ve más claramente lo que quise mostrar. Pero así como se conocen los seis modos ya dichos en las causas eficientes, así también se encuentran en las no eficientes, si alguien diligentemente los quisiera investigar.

Disc. Veo claramente.

Maestro, Ciertamente tomé estos ejemplos de causas eficientes puesto que en ellos aparece más claramente lo que quiero mostrar. Sin embargo, las causas eficientes en los cinco modos después del primero no hacen lo que se dice que hacen: el segundo modo no hace que no sea jo que el primer modo hace que sea; el tercero hace que otra cosa sea; el cuarto hace que otra cosa no sea; el quinto no hace que otra cosa sea; y el sexto no hace que otra cosa no sea. Por esto, así como siempre mostré ejemplos <de causas eficientes> de las que se afirma que hacen lo que hace el primer modo, así también de las causas no eficientes se dice que hacen por los mismos modos.[46]

En efecto, hay causas próximas para que sea lo que se dice que hacen, aunque no eficientes, y hay otras causas lejanas, no para que aquello sea, sino para que otra cosa sea. En efecto, la ventana que hace que la casa esté iluminada, aunque no sea la causa eficiente, sino a través de la cual la luz lo hace, es causa próxima para que sea lo que se dice que hace, porque no es causa por medio de otra cosa para que aquélla sea, sino por sí,[47] lo que se da según el primer modo de 'hacer', puesto que a su modo hace que sea esto mismo que se dice que hace. Se da según

45 Cf. El, 87s
46 Cf. EI,75s
47 Cf. E I, 77s

est, dicitur faceré tenebrosam domum, est in secundo modo, quia ideo faceré tenebrosam dicitur, quia non facit hoc ipsum non esse. Si
[33] vero dicitur ille faceré // lucidam domum, qui fenestram fecit aut faceré tenebrosam, qui fenestram non fecit, aut si dicit aliquis, quia térra sua pascit eum: longinqua causa est, quia non per se faciunt, sed homo per fenestram, quam fecit, aut quam, cum debuit, non fecit, et térra per fructum, quem reddidit.

6 Illae itaque causae sive effícientes sive non effícientes, quae in primo sunt modo vel secundo, proximae dici possunt; aliae vero longinquae.

9 Totidem modis negationes, scilicet "non faceré esse" et "non faceré non esse" dividuntur. Quod in exemplis, quae posita sunt in modis faciendi esse et faciendi non esse cognoscitur, si affirmationes convertuntur in negationes et negationes in affirmationes. Si quis autem eundem ordinem, quem supra posui, hic servare vult, in quattuor modis post secundum ponat affirmative in tertio, quod dixi negative in quarto; et negative in quarto, quod positum est affirmative in tertio; et similiter faciat quintum sextum et sextum quintum. Et notandum, quia in modis negandi primus simpliciter negat nihil aliud insinuans; quinqué vero sequentes habent negationem pro contrario suae affirmationis. Qui enim resuscitat aliquem, dicitur in secundo modo "non faceré illum esse mortuum" pro "faceré non esse mortuum"; et "non faceré non esse viventem" pro "faceré esse viventem". Qui vero facit occidendum in tertio modo armatum dando arma, aut non facit non esse iUum armatum in sexto modo, cum possit auferre arma; aut qui facit volentem occidere non esse armatum in quinto modo arma auferendo, aut negando arma, non facit illum non esse armatum in quarto modo, si negatur faceré esse mortuum aut non esse viventem, intelligitur faceré, quantum in ipso est, faceré non esse mortuum et faceré esse viventem.

el segundo modo si se dice que hace oscura la casa cuando no hay <ventana>, o cuando está cerrada, porque por esto se dice que la hace oscura, ya que no hace que esto mismo no sea. Si en verdad se dice que quien hizo la ventana hace que la casa esté iluminada, o que quien no hizo la ventana hace que esté oscura, o si alguien dice que su tierra lo alimenta, <en estos casos> se trata de causas lejanas, porque no hacen por sí, sino el hombre por la ventana que hizo o' que no hizo cuando debió, y la tierra por el fruto que retribuyó.

Según esto aquellas causas eficientes o no eficientes que están en el primer modo o en el segundo pueden ser llamadas próximas, las otras en verdad, lejanas.

Las negaciones, a saber, 'no hacer que sea' y 'no hacer que no sea' se dividen en el mismo número de modos. Lo que se reconoce en los ejemplos que se pusieron en los modos de 'hacer que sea' y de 'hacer que no sea', si las afirmaciones se convierten en negaciones y las negaciones en afirmaciones. Mas si alguno quiere conservar aquí el mismo orden que expuse anteriormente en los cuatro modos después del segundo, que ponga afirmativamente en el tercero lo que dije negativamente en el cuarto, y negativamente en el cuarto lo que se puso afirmativamente en el tercero, y que convierta similarmente el quinto en sexto y el sexto en quinto. Y hay que observar que en los modos de la negación el primero simplemente niega sin insinuar nada distinto, mientras los cinco siguientes tienen negación por el contrario de su afirmación. En efecto, de quien resucita a alguien se dice según el segundo modo "no hace que esté muerto" por "hace que no esté muerto", y "no hace que no esté vivo" por "hace que esté vivo". En verdad, quien hace según el tercer modo que quien ha de ser asesinado esté armado dándole armas, o quien no hace según el sexto modo que aquel no esté armado, mientras puede quitarle las armas, o quien hace según el quinto modo que el que quiere asesinar no esté armado quitándole o negándole sus armas, no hace según el cuarto modo que aquel no esté armado. Si se niega que hace que esté muerto o que no esté vivo, se entiende que hace cuanto en él mismo está para hacer que no esté muerto y hacer que esté vivo.

30 Eadem divisionis ratio, quam dixi in "faceré esse" vel "non esse", continetur, ad quodcumque verbum "faceré" similiter copuletur. Ut cum dico: "fació te faceré vel scribere aliquid", aut "fació aliquid fieri vel scribi".

34 Istí modi, quos dixi in "faceré", in aliis quoque verbis per quandam similitudinem inveniuntur; etsi non omnes in ómnibus, aliquis tamen aut plures in singulis et magis in iüis verbis, quae transitionem faciunt ad verba, ut sunt "deberé" et "posse". Transitiva quippe sunt haec ad verba, cum dicimus: "possum legere vel legi, debeo amare vel amari".

40 Sunt quoque verba, quae transitiva non sunt ad verba, sed ad rem aliquam, ut manducare panem et incidere lignum.

[34] 42 Quaedam etiam sunt, quae nullam habent transitionem, ut // iacere, dormiré, quamvis quaedam ex his videantur faceré transitionem ad verbum, veluti cum dicitur: "sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere". Sed non ita est. Non enim sic dicitur: "sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere", quemadmodum profertur: "vult manducare et bibere et ludere". Nam ita resolvitur: "Sedit populus ad manducandum et bibendum et surrexerunt ad ludendum".

9 In verbo quoque, quod est "esse", aliqui de praedictis inveniuntur modi. Et primi quidem dúo modi facile cognoscuntur; quattuor vero sequentes, qui faciunt aut non faciunt aliud esse vel non esse, difficilius deprehenduntur, quia multipliciter faciunt vel non faciunt aliud esse aut non esse. Pauca tamen inde dicam, ad quorum similitudinem in scripturis vel in communi sermone animadvertere aliqua poteris, quae non dicam.

Se mantiene el mismo tipo de división que dije en 'hacer que sea' o 'que no sea' para cualquier verbo que se una a otras palabras de forma similar al verbo 'hacer', como cuando digo "te hago hacer o escribir algo" o "hago que algo sea hecho o escrito".

Estos modos que dije en 'hacer' se encuentran también en otros verbos por una cierta similitud, aunque no todos los modos en todos los verbos, sin embargo, alguno o varios en cada uno, y más en aquellos verbos que hacen transición a otros, como son 'deber' y 'poder'. Ciertamente estos hacen transición a otros, como cuando decimos "puedo leer o ser leído" o "debo amar o ser amado".[48]

También hay verbos que no son transitivos a otros sino hacia alguna cosa, como comer pan o rajar leña.

También hay algunos que no tienen transición alguna, como yacer y dormir, aunque algunos de ellos parece que tienen una cierta transición hacia un verbo, como cuando se dice "el pueblo se sentó a comer y a beber, y se levantó a bailar",[49] mas no es así. En efecto, no se dice así "el pueblo se sentó a comer y a beber, y se levantó a bailar", del mismo modo como se afirma "el pueblo quiere comer, beber y bailar". En efecto, así se resuelve "el pueblo se sentó para comer y beber, y se levantó para bailar".

También en el verbo 'ser' se encuentran algunos modos de los ya mencionados. Y en verdad, los dos primeros modos se reconocen fácilmente, mientras que los cuatro siguientes, que hacen o no hacen que otra cosa sea o no sea, son más difíciles de encontrar, porque de varias maneras hacen o no hacen que otra cosa sea o no sea. Sin embargo, de ello poca <cosa> diré. A partir de la similitud en ellos podrás, en lo escrito o en las conversaciones, notar algunas cosas que no diré.

---

48 Cf. El, 63s
49 Éxodo, 32, 6

1 ó "Esse" quoque verbum imitaturverbum "faceré". Dicitur enim aüquid esse, quod non est; non quia est hoc, quod dicitur, sed quia est aliud, quod est causa, ut hoc dicatur. Siquidem dicitur aüquis pes esse claudo et oculus caeco, non quia est, quod dicitur, sed quia est <aliud, quod est ilíi> pro pede et pro oculo. Vita quoque iustorum in laboribus multis propter desiderium vitae aeternae viventium dicitur beata, non quod hoc sit, sed quia causa est, ut ilii sint aliquando beati.

24 In "habere" quoque verbo sirnilitudo verbi "faceré" invenitur. Dicitur namque carens oculis habere oculos, non quia oculos habet, sed quia habet alium, qui hoc ilü facit quod oculi, et qui non habet pedes, habere pedes, quia habet aliud, quod est illi pro pedibus.

29 Videtur mihi, quotiens attribuitur alicui rei aut nomen aut verbum improprie, quia illa res, cui attribuitur, est illi, de qua proprie dicitur, aut similis aut causa aut effectum aut genus aut species aut totum aut pars aut Ídem valens aut figura aut figuratum —quamvis enim omnis figura habeat similitudinem cum re, quam figurat, tamen non omne simile est figura aut figuratum— aut, sicut incepi dicere, alio modo quam per fíguram est significans illud, cuius nomen aut verbum recipit, aut eius significatum, aut est in eo aut e converso illud, de quo proprie dicitur, est in eo, de quo improprie profertur, aut ita se habent, ut, qui re aliqua utitur, et res, qua utitur, illud, quod faceré dicitur.

40 Omnes autem isti modi, quos dixi in "faceré" verbo, aliquando in aliis
[35] quoque verbis inveniuntur, etsi non in singulis // omnes, tamen aut unus aut plures. Nam omne verbum, si proprie dicitur de aliqua re, ut hoc ipsum faciat, quod profertur, ut iacet aut sedet aut currit, cum hoc pedibus suis facit, aut domum construit, cum hoc manibus suis facit, aut dies est aut sol lucet aut aliquid aliud: secundum primum modum dicitur.

El verbo 'ser' también se parece al verbo 'hacer'. En efecto, se dice que algo es lo que no es, no porque sea esto que se dice, sino porque es otra cosa que es causa para que esto se diga. En verdad, si se dice que alguien es pie para el cojo y ojo para el ciego, no es porque sea lo que se dice, sino porque está por el pie y por el ojo. También la vida de los justos que viven en medio de muchas penas por el deseo de vida eterna se llama feliz. No porque sea esto, sino porque es causa para que aquellos sean felices alguna vez.[s0]

También se encuentra similitud entre el verbo 'hacer' y el verbo 'tener'. En efecto se dice que tiene ojos el que carece de ojos no porque tenga ojos sino porque tiene a otro que hace para él lo que los ojos, y de quien no tiene pies que tiene pies porque tiene algo que está para él por los pies.

Cuantas veces se atribuye a alguna cosa un nombre o un verbo impropiamente, me parece que la cosa a la que se atribuye es para aquella de la que se dice propiamente, o similar, o causa, o efecto, o género, o especie, o todo, o parte, o vale lo mismo, o figura, o figurado —aunque en efecto toda figura tenga similitud con la cosa que figura, sin embargo no todo lo semejante es figura o figurado. O como empecé a decir, de otro modo distinto que por la figura significa aquello o su significado cuyo nombre o verbo recibe: o bien está en aquello, o bien lo converso de aquello de lo que propiamente se afirma está en aquello de lo que impropiamente se dice, o bien se relaciona como quien utiliza alguna cosa, y la cosa que se utiliza se dice que hace aquello.[51]

Sin embargo, todos estos modos de los que hablé en el verbo tiacer' también se encuentran algunas veces en otros verbos, aunque no todos en cada uno, sin embargo uno o más. Pues todo verbo se dice según el primer modo si propiamente se dice de alguna cosa de tal forma que haga esto mismo que se afirma, como que yace, se sienta o corre, cuando hace esto con sus pies, o que construye una casa, cuando hace esto con sus manos, o que es de día, o que el sol brilla, o que alguna otra cosa.[52]

---

50 Cf. El, 70-72
51 Cf. El, 85s
52 Cf. El, 87s

6 Si vero non ita est, ut hoc ipsum faciat, quod pronuntiatur, ut cum quis construere domun dicitur, qui nihil operatur, sed praecipit, aut cum dicimus, quia eques currit, cum ipse non currat, sed faciat equum currere: secundum alium modum dicitur quam per primum. Quotiens ergo audimus aliquod verbum de aliqua re proferri, quae non facit hoc ipsum, quod dicitur, in aliquo de quinqué modis primum sequentibus, quos dixi, diligens inspector inveniet.

14 Siquidem cum dicit mihi aliquis: "debeo a te amari", improprie loquitur. Si enim debet, debitor est, ut ametur a me. A seipso itaque, ut a me ametur, debet exigere, quia ipse debitor est; et si non solvit, quod debet, peccat. Quod tamen ipse non ita intelligit, quamvis ita dicat. Dicitur ergo a me deberé amari, quia facit me deberé se amare. Nam si meruit, fecit me hoc deberé; et si sua actione non meruit: hoc solo, quia homo est, causam habet in se, cur illum debeam amare.

22 Sicut igitur dicitur faceré, qui non facit, sed aliquo de praedictis modis est causa, ut aüus faciat, sicut supra monstravi: ita pronuntiatur deberé, qui non debet, sed quodam modo facit alium deberé, cum est illi causa, ut debeat.

[36] 26 Eodem modo dicuntur "pauperes deberé accipere a divitibus", // cum ipsi non sint debitores, sed sint aüud hoc indigentes, quod est causa, qua faciunt divites debitores, ut impendant.

3 Dicimus etiam nos "non deberé peccare" pro "deberé non peccare". Non enim omnis, qui facit, quod non debet, peccat, si proprie consideretur. Sicut namque deberé ídem ist, quod debitorem esse, ita non deberé non est aliud quam debitorem non esse. Non autem semper peccat homo, quando facit, quod non est debitor faceré. Siquidem vir non est debitor

Por consiguiente no es asi que haga esto mismo que se afirma, se dice según otro modo distinto del primero, como cuando se dice que construye una casa quien no trabaja, sino que ordena, o cuando decimos que el jinete corre, cuando él mismo no corre, sino que hace que el caballo corra. Por lo tanto, siempre que oímos que algún verbo se afirma sobre alguna cosa que no hace esto mismo que se dice, alguien que mire con cuidado lo encontrará en alguno de los cinco modos mencionados que siguen al primero.

Por consiguiente, cuando alguien me dice "debo ser amado por ti", habla impropiamente. En efecto, si debe, es deudor de ser amado por mí. Así pues debe exigirse a sí mismo que sea amado por mí, porque él mismo es deudor y si no cumple lo que debe, peca. Lo que sin embargo él mismo no entiende así, aunque de tal manera lo diga. Por lo tanto, se dice que debe ser amado por mí, porque hace que yo deba amarlo.[53] Pues si mereció, me hizo deber esto; y si no mereció por su acción, sólo por esto, porque es hombre, tiene la causa en sí por la que yo deba amarlo.

Por lo tanto, así como se dice que hace quien no hace, pero es causa para que otro haga según alguno de los modos antes mencionados, tal como mostré arriba, así se afirma que debe quien no debe, pero de cierto modo hace que otro deba cuando es la causa para que aquel deba.

Se dice según el mismo modo que "los pobres deben recibir de los ricos", aunque estos mismos no sean deudores, sino que los indigentes son la causa por la que hacen a los ricos deudores, para que asuman los costos.[54]

También decimos que "no debemos pecar" por "debemos no pecar". En efecto, si propiamente se considerara, no todo el que hace lo que no debe peca. En verdad, así como deber es lo mismo que ser deudor, no deber no es otra cosa que no ser deudor. Sin embargo, no siempre peca el hombre cuando hace lo que no es deudor de hacer. En verdad, el hombre no es deudor de desposar a una

53 Cf. Cur deus homo, L. II, c. XVIII, 62,14-17. De veritate, c.VIII
54 Cf. Cur deus homo, L. II, c. XVIII, 62, 17-20

ducere uxorem, quia licet ei servare virginitatem. Unde sequitur, quia non debet eam ducere, et tamen, si ducit eam, non peccat. Non ergo semper peccat vir, quando facit, quod non debet, si proprie intelligitur "non deberé". Nemo tamen negat virum deberé ducere uxorem. Debet igitur et non debet. Sed si memores eorum, quae supra dicta sunt, sicut dicimus "non faceré esse" pro "faceré non esse": ita dicimus "non deberé faceré" pro "deberé non faceré"; et ideo, ubi est "deberé non peccare", dicitur pro eo "non deberé pecare". Quod in tantum obtinuit usus, ut non aliud intelligatur, quam "deberé non peccare". Quod autem dicitur deberé, si vult vir ducere uxorem, dicitur "deberé ducere" pro "non deberé non ducere", sicut supra monstravi "faceré esse" dici pro "non faceré non esse". Pariter ergo, sicut dicimus "non deberé faceré" pro "deberé non faceré", ita dicimus "deberé faceré" pro "non deberé non faceré", quamvis hoc, quod dicitur deberé faceré, possit intelligi eo sensu, quo deum ómnibus praeesse deberé dicimus. Non enim deus quicquam, sed omnia debet illi esse subiecta. Dicitur ergo deus deberé praeesse ómnibus, quia ipse est causa, ut omnia debeant illi subesse; sicut dixi pauperes deberé a divitibus accipere, quia in ilüs est causa, cur divites [37] debeant eis impenderé. Hoc ergo sensu dici potest vir deberé ducere //

uxorem. Nam omne, quod suum est aücuius, debet eius voluntad, subiectum esse. Suum autem est uniuscuiusque viri ducere aut non ducere uxorem, qui castitatem non vovit. Quare, quoniam sive ducere sive non ducere debet esse secundum eius voluntatem, idcirco dicitur, quia, si vult, debet ducere, et si non vult, non debet.

6 Cum autem oramus deum, ut "dimittat nobis peccata nostra", non expedit nobis, ut, sicut verba nostra sonant, ita nobis faciat. Si enim peccata nostra dimittit nobis, non delet ea nec aufert a nobis. Sed cum oramus nobis peccata dimitid, non oramus, ut ipsa nobis peccata dimittantur, sed debita, quae pro peccatis debemus. Quoniam namque

mujer, porque le es permitido conservar su virginidad, de donde se sigue que no la debe desposar, y sin embargo, si la desposa no peca.[30] Por lo tanto, no siempre peca el hombre cuando hace lo que no debe, si propiamente se entiende 'no deber'. Sin embargo, nadie niega que el hombre debe desposar a una mujer. Por lo tanto, debe y no debe. Pero si te acuerdas de las cosas que se dijeron arriba, así como decimos "no hacer que sea" por "hacer que no sea", así decimos "no deber hacer" por "deber no hacer", y por esto, donde está 'deber no pecar' se dice por ello 'no deber pecar'. Lo que tiene usos en la medida que no se entienda otra cosa que 'deber no pecar'. Sin embargo, cuando se dice deber, en el caso en el que el varón quiere desposar a una mujer, entonces se dice "deber desposar" por "no deber no desposar", así como mostré arriba en el caso de "hacer que sea" que se dice por "no hacer que no sea".[56] Por lo tanto, igualmente, así como decimos "no deber hacer" por "deber no hacer", así mismo decimos "deber hacer" por "no deber no hacer". Aunque esto que se dice que debe hacer pueda entenderse en el sentido en el que decimos que Dios debe regir todo. En efecto, Dios no debe cosa alguna, sino que toda cosa debe estar sujeta a él. Por lo tanto, se dice que Dios debe regir todo, porque él mismo es causa para que todas las cosas deban estar subordinadas a él, así como dije que los pobres deben recibir de los ricos, porque en ellos está la causa para que deban gastarles. Por lo tanto, en este sentido puede decirse que el varón debe desposar a su esposa, ya que todo lo que es propio de alguien debe estar sujeto a su voluntad. Sin embargo, es propio de cada hombre que no hizo voto de castidad casarse o no casarse. Por lo cual, puesto que debe desposar o no desposar según su voluntad, por esto se dice que si quiere, debe desposarla, y si no quiere, no debe.

Sin embargo, cuando oramos a Dios para que "nos perdone nuestros pecados", no nos libera de tal manera que nos suceda lo que nuestras palabras significan.[57] En efecto, si perdona nuestros pecados, ni los borra ni los quita. Pero cuando oramos para que seamos perdonados de los pecados, no oramos para que los mismos pecados nos sean perdonados, sino las deudas que debemos por los

55 Cf. Ibid, 62, 10-13
56 Cf. Ibid., 61,40-62
57 Cf. Cur deus homo, L.I, c. XIX, 31, 8-10

peccata sunt causa et faciunt, ut illa debeamus, quae necesse habemus, ut nobis dimittantur, idcirco cum orare debemus, ut dimittantur debita, oramus, ut dimittantur peccata. In quo non optamus, ut peccata nobis dimittantur, sed debita, quae fecerunt. Quod in oratione dominica ostenditur, cum dicimus: "dimitte nobis debita nostra".

17 Hinc est, quod usualiter dicit aliquis illi, qui suam incendit domum aut aliud sibi facit incommodum: "restaura mihi damnum, quod fecisti", et ille, qui domum incendit: "dimitte mihi damnum, quod tibi feci"; non quod damnum restaurandum sit aut dimittendum, sed hoc, quod per damnum ablatum est, restaurandum, et hoc, quod propter damnum reddendum est, dimittendum intelligitur.

24 Eadem ratione dicit dominus, quia illi, quibus misericorditer dimittimus et damus, "mensuram bonam et confertam et coagitatam et supereffluentem dabunt in s|num vestrum". Nam quoniam illi, quibus misericordia impenditur, sunt causa, ut impendentibus retribuatur, ideo dicuntur retribuere.

Velle, voluntas

29 "Velle" eisdem sex modis dicimus quibus "faceré esse". Similiter "velle non esse" totidem diversitatibus quot "faceré non esse" dicimus.

[38] 1 Est considerandum, quia volumus aliquando ita, ut, si possumus, faciamus, ut sit, quod volumus; velut cum aeger vult salutem. Facit enim, ut sit sanus, si potest. Et si non potest, faceret, si posset. Haec voluntas potest vocari efficiens, quoniam, quantum in ipsa est, efficit, ut sit, quod vult.

pecados. En efecto, los pecados son causa y hacen que tengamos deudas, las que necesariamente tenemos para que sean perdonadas. Por esto, cuando debemos orar para que nos sean perdonadas las deudas, oramos para que nos sean perdonados los pecados. En lo que no deseamos que sean perdonados nuestros pecados, sino las deudas que generaron. Lo que se muestra en la oración del señor cuando decimos: "perdónanos nuestras deudas".[38]

De aquí se sigue lo que usualmente alguien dice a quien incendia su casa o le hace otro daño, y lo que éste le responde "repárame el daño que hiciste", y el que incendió la casa: "perdóname el daño que te hice", no porque el daño deba ser reparado o perdonado, sino que debe ser reparado lo que se perdió por el daño, y se entiende que debe ser perdonado esto que hay que reparar por el daño.

Por la misma *tazón* dice el Señor que aquellos a quienes misericordiosamente perdonamos y damos "os darán una medida buena y plena y colmada y desbordante en vuestro seno".[59] Efectivamente, puesto que aquellos a quienes se da con misericordia son la causa para que se retribuya a quienes dan, por esto se dice que retribuyen.

Querer, voluntad

Decimos 'querer' en los mismos seis modos que 'hacer que sea'. Similarmente decimos 'querer que no sea' con la misma diversidad que 'hacer que no sea'.[60]

Se debe considerar que queremos algunas veces de modo tal que si podemos, hacemos que sea lo que queremos, así como cuando el enfermo quiere la salud. En efecto, si puede, hace para que esté sano. Y si no puede, lo haría si pudiera. Esta voluntad puede ser llamada 'eficiente', ya que ejecuta cuanto puede por sí misma para que sea lo que quiere.[61]

58 San Mateo, 6, 12
59 San Lucas, 6, 38
60 Cf. El, 65s
61 Cf. EL66s

6 Volumus autem aliquando, quod possumus faceré nec facimus, et tamen, si fit, placet nobis et approbamus. Si enim dicat mihi pauper nudus, quem ego nolim vestiré, ideo se nudum esse, quia ego illum nudum esse voló aut quia nolo illum esse indutum, respondeo, quia voló illum esse indutum et non esse nudum et magis approbo, ut sit indutus quam ut sit nudus, quamvis non faciam illum esse indutum. Haec voluntas, qua sic illum voló esse indutum, approbans nominan potest.

14 Volumus etiam alio modo, ut si creditor vult indulgendo a debitore ordeum accipere pro frumento, quod reddere debitor nequit. Hanc voluntatem possum vocare concedentem tantum. Mallet enim ipse frumentum, sed propter indigentiam concedit, ut debitor ordeum reddat.

19 Habet etiam frequens usus, ut dicatur aliquis velle, quod nec approbat nec concedit, sed tantum permittit, cum prohibiré possit. Nam cum princeps in potestate sua non vult cohibere latrones el praedones, clamamus illum velle mala, quae faciunt —quamvis illi dispüceant—, quoniam vult ea permitiere.

24 Omnis autem voluntas in hac divisione quadripertita rnihi videtur contineri. Ex quibus quattuor voluntatis diversitatibus illa quidem, quam vocavi efficientem voluntatem, quod vult, quantum in ipsa est, facit et approbat
[39] atque concedit ac permittit. Appro- //bans autem non facit, quod vult, sed tantom approbat et concedit et permittit. Concedens vero nec facit nec appobat, quod vult, nisi propter aliud, sed tantum concedit atque permittit. Permittens autem nec facit nec approbat nec concedit, quod vult, sed solummodo permittit quamvis reprobans.

5 Istis diversitatibus volendi ómnibus utitur divina scriptura. Unde pauca ponam exempla.

Sin embargo, algunas veces queremos lo que podemos hacer y no lo hacemos. Y sin embargo, si se hace, nos place y lo aprobamos. En efecto, si un pobre desnudo me dijera que yo no lo quiero vestir y que por esto está desnudo, porque yo quiero que él esté desnudo o porque no quiero que él esté vestido, respondo que quiero que aquel esté vestido y no que esté desnudo, y que más apruebo que esté vestido a que esté desnudo, aunque no haga que esté vestido.[62] Esta voluntad por la cual de este modo quiero que aquel esté vestido puede llamarse 'aprobativa'.

También queremos según otro modo, por ejemplo, si el acreedor siendo indulgente con el deudor quiere aceptar cebada por el trigo que el deudor no puede pagar. Esta voluntad podemos llamarla tan solo 'concesiva'. En efecto, prefiere el trigo mismo, pero a causa de la pobreza concede que el deudor le pague con cebada.

También tiene un uso frecuente que se diga que alguien quiere lo que ni aprueba ni concede, sino que tan solo permite cuando pueda prohibirlo.[63] Así pues, cuando el príncipe <estando> en su poder no quiere atrapar a los ladrones y saqueadores, declaramos que quiere aquellos males que éstos hacen, aunque le desagraden, puesto que quiere permitirlos.

En verdad, me parece que toda voluntad está contenida en esta división cuatripartita. Sin duda, de estas cuatro voluntades diversas aquella que es llamada 'voluntad eficiente', que quiere cuanto está en sí misma, hace, aprueba, concede y también permite. La aprobativa sin embargo, no hace lo que quiere, sino que tan solo aprueba, concede y permite. En verdad, salvo por otra cosa, la concesiva ni hace ni aprueba lo que quiere, sino que sólo concede y permite. En cambio la permisiva ni hace ni aprueba ni concede lo que quiere, sino que únicamente permite, aunque reprueba.

Todas estas diversas formas de querer se utilizan en la Sagrada Escritura, de donde pondré algunos ejemplos.

---

62 Cf. Cur deus homo, L. I, c. X, 16, 36-17,1-2
63 Cf. El, 68

8 Cum enim dicitur de deo "omnia, quaecumque voluit, fecit" et "cui vult, miseretur", efficiens est voluntas et est in primo modo volendi esse ad similitudinem faciendi esse, quia vult hoc ipsum, quod velle dicitur.

12 Quando autem legitur "quem vult, indurat", permiítens voluntas est et est in secundo modo volendi esse, quia ideo dicitur velle esse durum, quia non vult efficienti volúntate non esse durum, id est, non volt faceré non durum. Quod si dicimus ideo velle indurare, quia non vult mollire, erit idem sensus et erit similiter permittens, sed erit in quarto modo volendi esse. Ideo enim dicitur velle indurare, quia non vult aliud esse, id est mollitum esse. Nam qui mollit, facit mollitum esse et durum non esse.

21 Cum autem audimus, quia "deus vult omnem hominem salvum fieri", approbans voluntas est et sicut velle indurare erit in secundo modo volendi esse, quia non vult faceré <non> salvum, et in quarto modo, quia non vult aliud esse, id est, non vult efficienti volúntate hominem damnari, id est, non vult faceré, unde damnetur. Quod dictum est contra eos, qui dicunt dei voluntatem causam esse, quod non sint iusti, sed iniusti, et quod non salvantur, cum iniustitia, pro qua damnantur, ab ipsis sit nec descendant a volúntate dei.

30 Si dicimus, quia vult deus virginitatem servan in illis, quos facit eam servare, voluntas est efficiens in primo modo volendi esse; in aliis vero est approbans, quia non vult eam efficienti volúntate non servari, quod est in secundo modo, aut quia non vult eam violari, quod est in quarto modo.

En efecto, cuando se dice sobre Dios "codo lo que quiso, lo hizo"[64] y "de quien quiere se compadece"[63], la voluntad es eficiente y está según el primer modo de querer que sea por similitud con hacer que sea, porque quiere esto mismo que se dice que quiere.

Sin embargo, cuando se lee "a quien quiere, fortalece"[66], la voluntad es permisiva y está según el segundo modo de querer que sea, porque por esto se dice que quiere que sea fuerte, ya que no quiere que según la voluntad eficiente no sea fuerte, es decir, no quiere hacerlo no fuerte. Por esto, si decimos que quiere fortalecer, porque no quiere ablandar, estará <la voluntad> en este mismo sentido y será igualmente permisiva, pero estará según el cuarto modo de querer que sea. En efecto, por esto se dice que quiere fortalecer, porque no quiere que otra cosa sea, esto es, que sea ablandado, pues quien ablanda hace que sea lo blando y que lo fuerte no sea.[67]

Sin embargo, cuando escuchamos que "Dios quiere que todo hombre sea salvado",[68] la voluntad es aprobativa, y así como querer fortalecer, estará en el segundo modo de querer que sea, porque no quiere hacer que <no> sea salvado, y en el cuarto modo, porque no quiere que otra cosa sea, esto es, no quiere condenar al hombre según la voluntad eficiente, esto es, no quiere hacer que sea condenado. Esto fue dicho contra aquellos que dicen que la voluntad de Dios es la causa de que <éstos> no sean justos sino injustos y de que no sean salvados, cuando la injusticia por la que son condenados proviene de ellos mismos sin que descienda de la voluntad de Dios.

Si decimos que Dios quiere que la virginidad sea conservada en aquellos en los que él hace algo por conservarla, la voluntad es eficiente según el primer modo de querer que sea. En los otros, en cambio, es aprobativa, porque no quiere que ésta no sea conservada según la voluntad eficiente, lo cual se da según el segundo modo, o porque no quiere que esta sea violada, lo cual se da según el cuarto modo.

---

64 Salmos, 113,11
65 Romanos, 9, 18
66 Ibidem.
67 Cf. Cur deus homo, L. I, c. IX, 15, 31-33
68 Tim.,2,4

[40] Causae

1 Quamvis aliae causae dicantur efficientes, sicut artifex -facit enim opus suum— et sapientia, quae facit sapientem; aliae vero ad comparationem iHarum non vocentur efficientes, sicut materia, ex qua fit aliquid, et locus et tempus, in quibus fiunt localia et temporaüa: omnis tamen causa suo quaeque modo "faceré" dicitur, et omne, quod faceré perhibetur, causa nominatur.

8 Omnis causa facit aliquid; sed alia facit et est causa, ut sit hoc, quod faceré dicitur sive esse sive non esse, alia non facit, ut sit hoc, quod dicitur, sed tantum ut dicatur. Siquidem spiculator et Herodes pariter dicuntur occidisse Iohannem, quia uterque fecit et causa fuit, ut esset, quod dicuntur fecisse. Similitudo, quia dominus lesus in infantia et pueritia ita conversatus est cum loseph, quasi esset filius eius, fecit et causa fuit non, ut esset, sed ut diceretur filius loseph. De illa vero causa, quae facit, ut sit, quod dicitur faceré, primum aliquid deo dante dicam, de altera vero postea.

17 Sunt autem huiusmodi causae aliae proximae, quae faciunt hoc per se, quod faceré dicuntur, nulla alia causa media existente ínter illas et effectum, quod faciunt; et sunt longinquae causae, quae non per se faciunt hoc, quod dicuntur faceré, nisi alia mediante causa una vel pluribus. Nam et ignis et qui accendit ignem et qui praecipit ignem accendi, faciunt incendium; sed ignis facit per se nulla alia causa media ínter illum et effectum. Qui vero accendit ignem, facit incendium igne solo medio; et qui iubet ignem accendi, facit incendium duabus aliis causis mediantibus, igne scilicet et accendente ignem. Aliae itaque causae faciunt per se hoc ipsum, quod faceré dicuntur, aliae vero aliud, quod tamen valet ad idem effectum, quia est causa longinqua.

Causas[69]

Aunque unas causas sean llamadas eficientes, así como el artesano que en efecto hace su obra, y la sabiduría que hace al sabio, en verdad otras en comparación con aquellas no se llaman eficientes °, así como la materia de la que se hace algo, y el lugar y el tiempo en los que se hacen las cosas espaciales y temporales.'[1] Sin embargo, de toda causa se dice que hace cada una según su modo, y todo sobre lo que se afirma que hace es llamado 'causa'. [2]

Toda causa hace algo, pero una hace y es causa para que sea esto que se dice que hace, o que sea o que no sea, la otra no hace que sea esto que se dice, sino tan solo que se diga. Ya que del verdugo y de Herodes se dice igualmente que asesinaron a Juan, porque cada uno de los dos hizo y fue causa para que fuera lo que se dice que hicieron. Igualmente, ya que el señor Jesús durante su infancia y juventud habitó con José como si fuera su hijo, la similitud hizo y fue causa, no para que fuese, sino para que se le dijera hijo de José.[73] En verdad, sobre aquella causa que hace que sea lo que se dice que hace, diré primero algo, Dios mediante, posteriormente sobre la otra.

En efecto, de este modo unas son causas próximas, las que hacen por sí mismas esto que se dice que hacen sin ninguna otra causa media existente entre aquellas y el efecto que hace. Y son causas lejanas las que no hacen por sí mismas esto que se dice que hacen, sino mediante otra causa, una o varias. Pues tanto el fuego como quien lo encendió y quien ordena que sea encendido hacen el incendio, pero el fuego lo hace por sí mismo sin ninguna otra causa media entre aquel y el efecto. En verdad, quien enciende el fuego hace el incendio sólo por medio del fuego, y quien ordena que el fuego sea encendido hace el incendio mediante otras dos causas, a saber, por el fuego y por el que lo enciende.[74] Así pues, unas causas hacen por sí mismas esto mismo que se dice que hacen, otras en verdad por otra, que no obstante conduce al mismo efecto, porque es causa lejana.

69 Cf. El, 72-83
70 Cf. Monologion, c. VI, 11, 30-32
71 Cf. El, 74
72 Cf. El, 73s
73 Cf. El, 80s
74 Cf. El, 77s

30 Contingit tamen aliquando magis effectum imputan causae facienti aliud quam idetn ipsum per se facienti. Ut cum imputamus potestati,
[41] quod eius fit iussu et auctoritate, et cum dicimus // illum, qui facit, propter quod occiditur, magis a seipso occidi quam ab alio.

3 Quemadmodum autem efficientes causae quaedam sunt proxime facientes idipsum per se, quod faceré dicuntur, quaedam vero loginque facientes per médium, ita est in non efficientibus. Ferrum enim gladii próxima causa est et suo modo per se milla alia causa media existente facit illum; et térra, ex qua ferrum fit, est eius longinqua causa faciens eum per aliud, id est per médium, quod est ferrum. Habet enim omnis causa causas usque ad supremam omnium causam deum, qui cum sit causa omnium, quae aliquid sunt, nullam habet causam. Omne quoque effectum habet plures et diversi generis causas, excepto primo effecto, quando sola suprema causa creavit omnia. In unius quippe hominis occisione causa est ille, qui occidit et qui hoc iubet et hoc, propter quod occiditur, locus quoque et tempus, sine quibus non fit, et alia plura.

17 Dicuntur etiam causae faceré aliae faciendo, aliae vero non faciendo, aliquando quoque non solum <non> faciendo, sed etiam non existendo. Quomodo enim ille, qui non cohibet mala, dicitur faceré illa esse, et qui non facit bona, faceré illa non esse pronuntiatur: ita etiam disciplina, sicut cum est, facit esse bona et non esse mala, sic, quando non est, affirmatur per absentiam faceré mala esse atque bona non esse. Sed huiusmodi causae illis clauduntur, quae non faciendo faceré dicuntur.

Sin embargo, sucede que algunas veces se atribuye el efecto más a la causa que hace otra cosa que a la que igualmente hace lo mismo por sí, como cuando atribuimos al poder lo que se hace por su orden y autoridad, y cuando decimos que aquel que hace <algo> por causa de lo que fue asesinado, fue asesinado más por sí mismo que por otro. °

Sin embargo, así como ciertas causas eficientes son las que hacen de manera próxima por sí mismas aquello mismo que se dice que hacen, otras en verdad hacen de lejos por medio de otras, como sucede en las no eficientes.[76] En efecto, el hierro es causa próxima de la espada y a su modo por sí mismo la hace sin que exista ninguna otra causa media; y la tierra de la que se hace el hierro es una causa lejana de ésta, que la hace por otro, esto es, por un medio que es el hierro. En efecto, toda causa tiene causas hasta <llegar a> Dios, la causa suprema de todo, quien puesto que es la causa de todo lo que es algo, no tiene causa alguna.[77] También todo efecto tiene muchas causas y de diverso género, excepto el primer efecto, cuando una sola causa suprema creó todo. Sin duda, en el asesinato de un hombre es causa aquel que asesina, quien ordena esto y aquello por lo que fue asesinado, también el lugar y el tiempo, sin los cuales no sucede, y otras muchas.

Se dice también que las causas hacen unas haciendo, otras en cambio no haciendo, también algunas veces no sólo no haciendo, sino incluso no existiendo. En efecto, así como de aquel que no evita lo malo se dice que hace que aquello sea, y de quien no hace lo bueno, que hace que aquello no sea, así también la disciplina, cuando la hay, hace que el bien sea y que el mal no sea, así cuando no la hay, se afirma que por su ausencia hace que el mal sea y que además el bien no sea. Pero las causas según este modo se contienen en aquellas que no haciendo se dice que hacen.[78]

---

75 Cf. El, 81
76 Cf. El, 76
77 Cf. EI,79s
78 Cf. EI,74s

25 Quamvis autem saepissime dicantur causae faceré non per se, sed per aliud, hoc est per médium —unde longinquae tune possunt dici—, omnis tamen causa suum habet proximum effectum, quod per se facit, cui próxima causa est. Nam qui accendit ignem, próxima causa est ignis, et per ignem médium facit incendium, cuius causa longinqua est. Cum ergo próxima est causa, proprie dicitur faceré, quoniam per se facit; cum vero longinqua, ideo faceré dicitur, quia facit aliud.

33 Omnis causa aut est "esse" aut est "non esse". Et omne effectum similiter aut est "esse" aut est "non esse", quia omnis causa aut facit esse aut facit non esse. Dico vero "esse" omne quod absque negatione profertur sive una dictione sive pluribus, et "non esse", quod negando dicitur. Cum sol nominatur, aliqua essentia dicitur, sed nondum significatur esse causa. Similiter cum dico: "lucet", aliquid dico, sed nondum significo alicuius effectum esse. Cum vero dico: "sol lucet", "sol" est causa et "lucet" effectum, et utrumque est aliquid et "esse", [42] quia sol habet suum esse // et facit lucem esse. Hic igitur est causa "esse" et effectum "esse". Si vero dico: "sol facit noctem non esse", hic est "esse" causa et "non esse" effectum. Similiter pluribus dictionibus dico "esse". Nam solem esse super terram est aliquid et facit esse diem et non esse noctem. Hic "esse" facit et "esse" et "non esse". Solem non esse super terram facit esse noctem et non esse diem. In hac prolatione " non esse" facit "esse" et "non esse". Sicut quod faceré dicitur, est aperte causa, ita quod aliquomodo significatur esse causa, facit hoc, cuius causa pronuntiatur. Ut si dicitur: "dies est et nox non est propter praesentiam solis", sive: "nox est et dies non est propter absentiam solis", Ídem est ac si dicatur. "Praesentia solis facit esse diem et non esse noctem; et: absentia solis facit esse noctem et non esse diem. Ita qui dicit: "genua mea infirmata sunt a ieiunio et caro mea immutata est propter oleum": idem est ac si dicat: Ieiunium infirmavit genua mea, oleum immutavit carnem meam. Sed ieiunium,

Mas aunque con gran frecuencia se diga que las causas hacen no por sí mismas, sino por otro, esto es, por un medio, por lo que pueden entonces ser llamadas lejanas, toda causa, sin embargo, tiene su efecto próximo, el que hace por sí misma y de lo que es causa próxima. Pues quien enciende el fuego es causa próxima del fuego y por medio del fuego hace el incendio del que es causa lejana. Por lo tanto, cuando la causa es próxima se dice propiamente que hace, porque hace por sí misma, en cambio cuando <es> lejana, por esto se dice que hace, porque hace otra cosa.

Toda causa o es 'ser' o es 'no ser'. Y similarmente todo efecto o es 'ser' o es 'no ser', porque toda causa o hace que sea o hace que no sea. En verdad llamo 'ser' todo lo que se dice sin negación, o bien por una expresión, o bien por varias, y 'no ser' lo que se dice negando. Cuando se nombra el sol se nombra alguna esencia, pero aún no se significa que sea causa. Similarmente, cuando digo "alumbra" menciono algo, pero aún no significo que sea efecto de algo. Mas cuando digo "el sol alumbra", el sol es la causa y el que alumbre el efecto, y ambos son algo y son 'ser', porque el sol tiene su ser y hace que la luz sea.[79] Por lo tanto, en este caso la causa es que sea y el efecto es que sea. Si en verdad digo "el sol hace que la noche no sea", aquí la causa es que sea y el efecto es que no sea. Similarmente, con muchas expresiones afirmo 'que sea'. Pues que el sol esté sobre la tierra es algo que hace que sea el día y que no sea la noche. En este caso, 'que sea' hace tanto 'que sea' como 'que no sea'. Que el sol no esté sobre la tierra hace que sea la noche y que no sea el día. En esta proposición 'que no sea' hace 'que sea' y 'que no sea'. Así como lo que se dice que hace es claramente causa, así lo que de algún modo se significa que es causa hace esto de lo que se afirma que es causa. Como si se dice "el día es y la noche no es por la presencia del sol", o "la noche es y el día no es por la ausencia del sol", y es lo mismo que si se dijera "la presencia del sol hace que sea el día y que no sea la noche" y "la ausencia del sol hace que sea la noche y que no sea el día". Así quien dice "mis rodillas están débiles por el ayuno y mi carne ha cambiado por el aceite",[80] es lo mismo que si dijera "el ayuno ha debilitado mis rodillas y el aceite ha cambiado mi carne". Pero el ayuno porque

79 Cf. El, 78
80 Salmos, 108, 24

quia affuit, et oleum, quia abfuit, it est, non affuit. Dicitur enim saepe causa aliqua faceré esse et non esse per praesentiam et absentiam, quamvis non addatur praesentia vel absentia. Ut si dicitur: sol facit diem esse et non esse, et facit noctem esse et non esse. Sed alia facit per praesentiam alia per absentiam.

Aliquid

22 Quattuor modis dicimus "aliquid".

23 Dicimus enim "aliquid" proprie, quod suo nomine profertur et mente concipitur et est in re, sicuti est lapis vel lignum. Suis namque vacabulis haec nominantur et mente concipiuntur et sunt in re.

27 Dicitur etiam "aliquid", quod et nomen habet et mentís conceptionem, sed non est in veritate, ut chimera. Significatur enim hoc nomine quaedam mentís conceptio ad similitudinem animalis, quae tamen non existit in rerum natura.

31 Solemus quoque dicere "aliquid", quod solum nomen habet sine ulla eiusdem nominis in mente conceptione et est absque omni essentia, ut est iniustitia et nihil. Dicimus enim iniustitiam "aliquid", cum asserimus eum puniri propter aliquid, qui punitur propter iniustitiam.
[43] Et nihil dicimus "aliquid", si sic dicimus: // Aliquid est nihil, aut: aliquid non est nihil; quia si vera vel falsa est enuntiatio, aliquid affirmari dicimus de aliquo aut aliquid negari de aliquo. Nullam tamen habent in mente conceptionem iniustitia et nihil, quamvis constituant intellectum, sicut infinita nomina. Siquidem non est idem constituere intellectum, et constituere aliquid in intellectu. Constituit namque intellectum "non-homo"; quia facit audientem intelligere non contineri hominem in huius vocis significatione, sed removeri; non tamen

se dio y el aceite porque faltó, esto es, no se dio. En efecto, se dice con frecuencia que alguna causa hace que sea y que no sea por presencia y ausencia, aunque no se añada presencia o ausencia. Como si se dice "el sol hace que el día sea y que no sea" y "hace que la noche sea y que no sea". Pero una hace por presencia y la otra por ausencia.

Algo

Decimos 'algo' según cuatro modos.

En efecto, llamamos propiamente 'algo' lo que se afirma con su nombre, se concibe en la mente y se da en la realidad, así como la piedra o la madera. Estas son nombradas con sus vocablos, se conciben en la mente y se dan en la realidad.[82]

También se llama 'algo' lo que tiene tanto nombre como concepción en la mente, pero no existe verdaderamente, como la Quimera. En efecto, se significa con este nombre una cierta concepción de la mente por similitud con lo animal que, sin embargo, no existe en la naturaleza de las cosas.

También solemos llamar 'algo' lo que solamente tiene nombre sin concepción alguna del mismo en la mente, y que carece de toda esencia, como la injusticia y la nada.[83] En efecto, decimos que la injusticia es algo cuando afirmamos que alguien es castigado por algo, porque es castigado a causa de la injusticia. Y decimos que la nada es algo cuando afirmamos "algo es nada" o "algo no es nada", porque si es verdadero o falso el enunciado, decimos que se afirma algo sobre algo o que se niega algo sobre algo. Sin embargo, la injusticia y la nada no tienen concepción alguna en la mente, aunque den lugar a comprensión, así como innumerables nombres. Ciertamente no es lo mismo dar lugar a comprensión y constituir algo en el intelecto. Así, 'no hombre' da lugar a comprensión, porque hace que el oyente entienda que 'hombre' no está contenido en el significado de esta voz,

81 Cf. El,20-24
82 Cf. El, 89s
83 Cf. De concepta virginali, c.V

constituit aliquid in intellectu, quod sit significatum huius vocis, sicut "homo" constituit quandam conceptionem, cuius significativum est hoc nomen. Ita "iniustitia" removet debitam iustitiam nec ponit aliud, et "nihil" removet aliquid et non ponit aliquid in intellectu.

14 Nominamus etiam "aliquid", quod nec suum nomen habet nec conceptionem nec ullam existentiam, ut cum non es se dicimus aliquid et non esse esse. Nam cum dicimus, quia solem non esse super terram facit non esse diem: si omnis causa dicitur aliquid et omne effectum aliquid, non negabimus non esse solem super terram et non esse diem aliquid esse, quoniam alterum est causa, alterum effectum. Non esse vero dicimus esse, quando aliquo negante aliquid esse asserendo dicimus, quia ita est, sicut ille dicit esse: cum potius, si proprie loquamur, debeamus dicere ita non esse, sicut ille dicit non esse.

24 Cum igitur quattuor modis dicatur aliquid, unum proprie dicitur, alia vero non aliquid, sed quasi aliquid quia ita loquimur de illis, quasi sint aliquid. //

[44] **Appendix**
De potestate

1 Potestas est aptitudo ad faciendum. Pono autem hic "faceré" pro omni verbo finito vel infinito, quod frequens usus habet. Qui enim loquitur, cum debet, vel sedet vel stat, et qui vult aut patitur, quod debet, et qui est, ubi et quando debet, bene facit. Qui autem non loquitur, cum debet, nec sedet nec stat, et qui nec vult nec patitur, quod debet et qui non est, ubi aut quando debet, male facit. Et qui non facit, quod debet, male facit; et qui non facit, quod non debet, bene facit. liquet igitur "faceré" poni pro omni verbo finito vel infinito, etiam pro "non faceré".

sino que es removido. Sin embargo, no constituye algo en el intelecto lo que sea el significado de esta voz, así como 'hombre' constituye cierta concepción cuyo significante es este nombre. De este modo, la injusticia remueve la debida justicia sin poner otra cosa, y 'nada' remueve algo y no pone algo en el intelecto.[84]

También llamamos 'algo' lo que no tiene su nombre, ni concepción, ni existencia alguna, como cuando decimos que algo no es y que lo que no es es. Así, cuando decimos que el que el sol no esté sobre la tierra hace que el día no sea, si se dice que toda causa es algo y que todo efecto es algo, no negaremos que el que el sol no esté sobre la tierra y que el que el día no sea sean algo, puesto que uno es causa y el otro efecto[85]. En verdad, de lo que no es decimos que es cuando alguien niega algo que es y nosotros decimos que lo afirma, porque es así como aquel dice que es. Más bien, si hablásemos propiamente deberíamos decir que no es, así como aquel dice que no es.

Por lo tanto, cuando 'algo' se dice según cuatro modos, uno se dice propiamente. En verdad, los otros no se dicen propiamente algo, sino cuasi algo, porque así hablamos de ellos como si fueran algo.[86]

Apéndice
Sobre el poder

El poder es la aptitud para hacer. Sin embargo, pongo aquí 'hacer' por todo verbo finito o infinito que se use frecuentemente. En efecto, quien habla cuando debe, o quien permanece o está donde debe, y quien quiere o padece lo que debe, y quien está donde y cuando debe, hace bien. Sin embargo, quien no habla cuando debe, ni permanece ni está donde debe, y quien ni quiere ni padece lo que debe, y quien no está donde o cuando debe hace mal, y quien no hace lo que debe hace mal, y quien no hace lo que no debe hace bien. Por consiguiente, es claro que 'hacer' se pone por todo verbo finito o infinito y también por 'no hacer'.[87]

84 Cf. De casu diaboli, c. IX, XI, XVI
85 Cf. EI,22s
86 Cf. El, 89s
87 Cf. El, 68s

10 Est igitur potestas aptitudo ad faciendum et omnis aptitudo ad faciendum potestas. In quo cavendum, nec omnino pro eodem accipiatur aptitudo ad faciendum et aptitudo faciendi. Omnis enim aptitudo ad faciendum est et faciendi, sed non omnis faciendi est etiam ad faciendum. Aptitudo enim scribendi, quae est ad scribendum, est etiam, antequam scribatur quae dicitur potestas scribendi. Aptitudo vero scribendi, quae est in scribendo, secundum quam dicimus "apte scribit", non praecedit ipsam scriptionem, nec est potestas scribendi, sed effectum potestatis scribendi. Quia enim praecedit potestas apte scribendi, ideo apte scribitur. Non quia apte fit scriptio, ideo potest fieri scriptio.

21 Dictum est autem "aptitudo ad faciendum" et non absolute ad aliquid, quia non est aptitudo ad aliquid non ad faciendum, quae non est potestas, ut aptitudo vestis ad corpus. Dicitur enim apta ad corpus; nec ideo tamen dicitur potens vestis.

25 Bene igitur dictum est, quia potestas est aptitudo ad faciendum, quia in eo, quod aptitudo dicitur, separatur ab omni re, quae aptitudo non est; et in eo, quod ad faciendum determinatur, dividitur ab omni
[45] aptitudine sive ab ea, quae non est ad aliquid, // ut quae est in scribendo, sive ab ea, quae est ad aliquid et non ad faciendum, ut ea, quae est in veste ad corpus, quae et corpori melius dici potest. Dicitur enim vestis apta corpori. Nihil igitur plus vel minus habet haec definitio potestatis, quam debet.

5 Est autem haec definitio potestatis facta secundum usum, non secundum proprietatem potestatis. Quidquid enim aliquomodo potest, hac definitione potestatis potest. Ut lignum potest incidi et homo potest incidere. Nam et lignum ideo potest incidi, quia habet aptitudinem ad incidendum, et homo ideo potest incidere, quia habet aptitudinem ad incidendum.

Por lo tanto, el poder es una aptitud para hacer, y toda aptitud para hacer es poder. En lo que hay que ser precavido es en que no se entienda completamente por lo mismo la aptitud para hacer y la aptitud del hacer. En efecto, toda aptitud para hacer es también de hacer. Pero no toda <aptitud> de hacer es también para hacer. En efecto, la aptitud de escribir, que es para escribir, se da también antes de que se escriba, esta se llama 'poder de escribir'. En verdad, la aptitud de escribir que se da escribiendo, según la que decimos "escribe convenientemente", no precede la escritura misma, ni es poder de escribir, sino el efecto del poder de escribir. Porque en efecto, el poder de escribir convenientemente precede, por esto se escribe convenientemente. No porque la escritura se hace convenientemente puede por esto ser hecha la escritura.

Sin embargo, se ha dicho 'aptitud para hacer' y no en general aptitud para algo, porque no es aptitud para algo, no para hacer, la que tiene poder, como la aptitud del vestido para el cuerpo. En efecto, se dice apto para el cuerpo y sin embargo, no por esto se dice que el vestido puede.

Por lo tanto, bien se ha dicho que el poder es aptitud para hacer, porque en esto lo que se llama aptitud se separa de toda cosa que la aptitud no es; y en esto, lo que se determina aptitud para hacer se distingue de toda aptitud, ya de ésta que no es para algo, como la que se da al escribir, ya de ésta que es para algo y no para hacer, como ésta que se da en el vestido con respecto al cuerpo, de la cual se puede decir que es mejor para el cuerpo. En efecto, se dice que el vestido es apto para el cuerpo. Por lo tanto, nada tiene ni de más ni de menos esta definición de poder que cuanto debe.

Sin embargo, esta definición del poder se hizo según su uso, no según la propiedad del poder. En efecto, cualquier cosa que pueda de cualquier modo, puede según esta definición del poder. Así como la leña puede ser rajada[88] y el hombre puede rajarla. Pues también la leña puede ser rajada, porque tiene la aptitud para ser rajada, y por eso el hombre puede rajar, porque tiene la aptitud para rajar.

---

88 Cf. El, 68

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Ediciones de la obra de Anselmo

"Ein neues unvollendetes Werk des Hl. Anselm von Canterbury". F. S. Schmitt (Ed.), in *Beitrdge %ur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* B.33, H.3, 1936.

'Proslogion" Reprint. M. J. Charlesworth (Trans). University of Notre Dame Press, 1979.

Basic writings: Proslogium; Monologium; Gaunilons on behalf of thefool; Curdeus homo. S. W Deane (translator). Open Court Pub. Co. La Salle, 111., 1962.

Vides quaerens intellectum: id est, Proslogion, Uber Gaunilonispro insipiente, atque Uber apologeticus contra Gaunilonem. Texte et traduction par Alexandre Koyré. J. Vrin. París, 1978.

Hopkins, Jasper. *A companion to the study of St. Anselm* Minneapolis, University of Minnesota Press, Appendixes (p. [213J-253): 1. Anselm's Philosophical fragments.—2. Anselm's Methods of arguing, 1972.

Hopkins, Jasper. *A New, Interpretive Translation of St. Anselms Monologion and Proslogion.* Banning Press, Minneapolis, 1986.

Ijettre sur l'incarnation du Verbe; Pourquoiun Dieu-homme. Introduction, traductions et notes par Michel Corbin et Alain Galonnier. Les Editions du Cerf. Paris, 1988.

UOeuvre dAnselme de Cantorbéry. Sous la direction de Michel Corbin. Les Éditions duCerf. Paris, 1986.

Memoriah of St. Anselm. Edited by R. W. Southern & F. S. Schmitt. Published for the British Academy by Oxford University Press. London, 1969.

Monologion; Proslogion. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin. Les Éditions du Cerf. Paris, 1986.

Monologion and Proslogion: ivith the replies of Gaunilo and Anselm. Transíated, with introduction and notes, by Thomas Williams. Hackett Pub. Co. Indianapolis, Ind., el 996.

Obras completas (traducidas por primera vez al castellano). Texto latino de la edición crítica del P. Schmidt [sic] Introducción general, versión castellana y notas teológicas, sacadas de los comentarios del P. Olivares, por Julián Alameda. Editorial Católica. Madrid, 1952-53.

Obras Completas de San Anselmo, BAC, T. I y II, Madrid, 1952.

Opere filosofiche. Traduzione, introduzione e note a cura di Sofía Van Rovighi. Laterza. Barí, 1969.

Proslogion: con la difesa deWinsipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo. Introduzione, traduzione e note di Lorenzo Pozzi. Biblioteca universale Rizzoli. Milano, 1994.

Proslogion. Traducción castellana de Beatriz Maas. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Füosofía. La Plata, 1950.

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, Opera Omnia, editada por F. S. Schmitt, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968.

Saint Anselme; un croyant cherche a comprendre, Textes choisis, traduits, et presentes par Jean-Robert Pouchet. Les Editions du Cerf. Paris, 1970.

Schufreider, Gregory. *Confessionsof a rational'mystic:Anselm'searly writingslnc\u.á^s* Anselm's Proslogion, with English translation. West Lafayette, Ind., Purdue University Press, 1994.

St. Anselm's "Proslogion" with 'A Reply on Behalf of the Fool" and "The Author's Reply to Gaunilo, trans., with an introduction and philosophical commentary, by M. J. Charlesworth, Oxford University Press, 1965.

St. Anselm's treatise onfree witt: the booke of Seynt Anselme which treatith of free wylle translated in to Englysche. Facsímile of the complete text of a recently discovered 15th C. manuscript with an introduction by Gregory Stevens Cox. St. Toucan Press, Peter Port, 1977.

Sur l'accord de la prescience, de laprédestination et de lagráce de Dieu avec le libre choix; Prieres et meditations. Introduction, traductions et notes par Michel Corbin et Henri Rocháis. Les Editions du Cerf. Paris, 1988.

The letters of Saint Anselm of Canterhury. Translated and annotated with an introduction by Walter Fróhlich. Cistercian Publications. Kalamazoo, Mich., 1990-1994.

The major works. Edited with an introduction by Brian Davies and G.R. Evans. Oxford University Press. New York, 1998.

Theprayers and meditations of St. Anselm. Translated and with an introduction by Sister Benedicta Ward; with a foreword by R. W Southern. Penguin, Harmondsworth, 1973.

Trinity, incarnation, and redemption; theological treatises. Edited with an introduction by Jasper Hopkins and Herbert Richardson. Harper *Se* Row. New York, 1970.

Truthffreedom, and evil; threephilosophical dialogues. Edited and translated byjasper Hopkins & Herbert Richardson. Harper & Row. New York, 1967.

Wahrheit und Freiheit. Übersetzt und eingeleitet von Hansjürgen Verweyen. Johannes. Einsiedeln, el982.

IVhy God be carne man, andthe virgin conception and original sin, byAnselm of Canterbury. Translation, introd., and notes byjoseph M. Colleran. Magi Books. Albany, N.Y, el969.

Williams, Thomas (trans.). *Anselm: Monologion and Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm.* Hackett, Indianapolis, 1995.

Libros

Baeumker, Franz. *Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit* Munster i. W, Aschendorff, 1912.

Barnes, Jonathan. *The OntologicalArgument.* Macmillan. London, 1972.

Barth, Karl. *Fidens quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existen^ Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programs* Munich, 1931; *Anselm: 'Fides quaerens intellectum"; Anselms Proof of the Existence of God in the Context of his TheologicalScheme.* Robertson, Ian W (Trans.). Park Pickwick, Allison, 1985.

Bencivenga, Ermanno. *Logic and other nonsense: the case of Anselm and his God.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, el993.

Briancesco, Eduardo. *Un triptyque sur la liberté: la doctrine morale de Saint Anselme: De veritate, De libértate arbitrii, De casu Diaboli.* Desclée de Brouwer. París, c!982.

Brecher, R. *AnselmsArgument/ the logicof divine existence,* Gower, Shaftesbury, G. B., 1986.

Combes, André. *Un inedit de saint Anselme? Le traite De imítate divinae essentiae et pluralitate creaturarum d'apresjean de Ripa* J. Vrin, Paris, 1944.

Corbin, Michel. *Friere et raison de la foi: introduction á l'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Éditions du Cerf. Paris, 1992.

Ernst, Stephan. *Ethische VernunftundchristlicherGlaube:derPro^essihrerwechselse¿tigen Freiset^ung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von A.uxerre* Munster, Aschendorff, 1996.

Evans, G. R *Anselm andtalking about God* Oxford University Press, 1978.

Evans, G. R. *Anselm and a Neip Generation.* Oxford University Press. New York, 1980.

Fischer, Joschka. *Die Erkenntnislebre Anselms von Canterbury, nach den Quellen dargestellt von Joseph Fischer* Munster i. W, Aschendorff, 1911.

Foley, George Cadwalader. *Anselms theory of the atonement; the Bohlen lectures* New York, London [etc.] Longmans, Green, and Co., 1909.

Girard, Louis. *Elementa: Uargument Ontologique che^ Saint Anselme et che^ Hegel* (Band 60); Berlinger, Rudolph (ed); Schrader, Wiebke (ed). Rodopi, Amsterdam, 1995.

Hartshorne, Criarles. *Anselms discovery: a re-examination of the ontologicalproof for God's existence* La Salle, 111. Open Court, 1991, el 965.

Henry, Desmond Paul. *Medieval Logic and Metaphysics: a Modern Introduction.* Hutchinson, London, 1972.

Henry, D. P. *The De Grammatico of St. Anselm: the Theory of Paronymy.* University of Notre Dame, 1964.

Henry, D. P. *Commentary on De Grammatico. The historical-logical dimensions of a dialogue of St. Anselms.* Reidel. Dordrecht, Boston, 1974.

Henry, D. P. *That Most Subtk Question (Quaestio Subtilissima)..* Manchester University Press, Dover, 1984.

Henry, D. P. *The logic of Saint Anselm.* Oxford, Clarendon P., 1967.

Henry, D. P. *A commentary on De Grammatico of St. Anselm's,* D. Reidel Pubüshing Company, Dordrecht, 1974.

Hick, J. H., Mcgill, A. C. (EDS) *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argumentfor the Existence of God.* Colüer Macmillan, London, 1968.

Hopkins, Jasper; Richardson, Herbert. *Anselm of Canterbury: Hermenéutica! <& Textual Problems in the Complete Treatises of St. Anselm.* Edwin Mellen Press, N.Y., 1976.

Koyré, A. *La Idee de Dieu dans la phiksophie de St. Anselme.* París, 1923.

Külling, Heinz. *Wahrheit ais RJchtigkeit: eine XJntersuchung ^urSchrift De veritate' pon Anselm von Canterbury.* Lang. Bern; New York, el 984.

La Croix, Richard. *Proslogion II andIII: a thirdinterpretation of Anselm's argument.* Brill, Leiden, 1972.

Luscombe, D. E. (Editor). *Anselm: Aosta, Bec and Canterbury: Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25 September 109.* Cornell University Press, 1996.

Malcolm, Norman. *Knoivkdge andCertainty: Essays and Lectores.* Cliffston-Prentice Hall, Englewood, 1963.

Mcintyre, John. *St. Anselm and His Critics: a Reinterpretation of the Cur Deus Homo.* Oliver and Boyd, Edinburgh, 1954.

Millwood, N. Y. *Anselm studies "An occasionaljournal."* Selection of papers from the 3rd Anselm Conference, held under the auspices of the International Anselm Committee, Kraus International Pubücations, 1983.

Morris, Thomas. *Anselmian explorations: essays inphihsophical theology.* University of Notre Dame Press, 1987.

Pike, Nelson. *GodandTimelessness.* Routledge And K. Paul. London, 1970.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom andüvil.* Alien And Unwin. London, 1975.

Plasger, Georg. *DieNot-Wendigkeit der Gerechtigkeit: eine Interpretation %u "CurDeus homo" von Anselm von Canterbury.* Munster, Aschendorff, 1993.

Rogers, Katherin A. *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of A.nselm of Canterbury.* Edwin Mellen Press Lewiston, 1997.

Schrimpf, Gangolf. *A.nselm von Canterbury, Proslogion II-IV: Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?* Verlagjosef Knecht. Frankfurt am Main, 1994.

Schufreider, Gregory. *A.n introduction to Anselm's argument.* Temple University Press. Philadelphia, 1978.

Schurr, A. *Die Begrundung der Philosophie durch Anselm von Canterbury.* Stuttgart, 1966.

Sciuto, ítalo. *La ragione dellafede: II Monologion e ilprogramma filosófico di -Anselmo d'Aosta.* Marietti, Genova, 1991.

Shannon, William Henry. *Anselm: the joy of faith.* Crossroad Pub., New York, 1999.

Shofner, Robert D. *Anselm Revisited:A Studj of the Role of the OntologicalArgument in the Writings of KarlBarth and Charles Hartshorne.* Brill. Leiden, 1974.

Telders, C. H. *Het ene argument: een studie van Het Proslogion van Anselmus, van de brief van Paulus aan de Kolossen^en en van Het on%e Vader.* Kok. Kampen, 1979.

Vaughn, Sally. *Anselm of Bec and Robert of Meulan: the innocence of the dove and the wisdom of the serpent.* Berkeley, University of California Press, 1987.

Vuillemin, J. *Le Dieu dAnselme et les apparences de la raison.* Paris, 1971.

Artículos

Abelson, Raziel. "Not Necessarily." *Philosophical Revue* 70, 67-84,1961.

Adams, Marilyn McCord. ""Fides Quaerens Intellectum": St. Anselm's Method in Philosophical Theology" *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 9(4), 409-435,1992.

Adams, Marilyn McCord. "SatisfyingMercy: Saint Anselm's "Cur Deus Homo", Reconsidered."M0¿/ér# *Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy* 72(2-3), 91-108,1995.

Adams, Marilyn. "Was Anselm a Realist: the Monologium". *Franciscan Studies* 32, 5-14,1972.

Adams, Robert. "The Logical Structure of Anselm's Arguments." *Philosophical Rfvue* 80, 28-54,1971.

Alien, R. "The Ontological Argument." *Philósophical Revue* 70, 56-66, 1961.

Allinson, Robert E. "Anselm's One Argument." *Philósophical Inquiry: International Quarterly* 15(1-2), 16-19, 1993.

Alston, William. "The Ontological Argument Revisited." *Philósophical Reme* 69,452-474,1960.

Angelet, Benoit "ídem dicere in corde, et cogitare" or: What We Still Can Learn from an Existential Anselm. *A.quinas* 30, 93-108, 1987.

Anscombe, G. E. M. "Russell or Anselm? *Philósophical Quarterly* 43(173), 500-504,1993.

Aspenson, Steven S. "Anselmian Satisfaction, Duns Scotus and The Debt of Sin." *Modern Schoolman* 73(2), 141-158, 1996.

Aspenson, Steven S. "In Defense of Anselm." *History of Philosophy Quarterly* 33-45,1990.

Audet, T. A. "Problematique et structure du Cur Deus Homo" dans *Etudes d'histoire litteraire et doctrínale.* Montreal, Instituí d'études medievales, 1968

Back, Alian. "Anselm on Perfect Islands." *Franciscan Studies* 43, 188-204, 1983.

Balaban, Oded. "The Belief in Reaüty and the Reality of Beüef." *Giornale di Metafísica* 17(1-2), 71-85, 1995.

Balaban, Oded; AVSHALOM, Asnat. "The Ontological Argument Reconsidered">/r/w/(?/r *Philósophical Research* 15, 279-310, 1990.

Balibrea Cárceles, Miguel Ángel. "La crítica de Polo al argumento anselmiano" *Anuario Filosófico* 29(2), 373-380,1996.

Barnette, R. "Anselm and the Fool." *International Journal of Philosophy of Religión* 6,201-218,1975.

Barón, Zvia. "On That Which Exists Necessarily." *Ijyun* 22, 13-53, 1971.

Barral, M.R. "Truth and Justice in the Mind of Anselm", *Etudes Anselmiennes* (IVe. Session), París, 1984.

Barral, Mary Rose. "Anselm and Contemporary Man" in *Die Wirkungsgeschichte Anslems Von Canterbury* 197-207. Unknown Bad Wimpfen. Place, 1974.

Barrio Maestre, José María. "Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico." *Revista de Filosofía* (Venezuela). 20(2), 1-22,1994.

Basham, Robert. "The 'Second Versión' of Anselm's Ontological Argument." *Canadian Journal of Philosophy* 6, 665-684, 1976.

Baumer, William. "Anselm, Truth and Necessary Being." *Philosophy* 37, 257-258, 1962.

Berg, Jan. "An Examination of the Ontological Proof." *Theoria* 27, 99-106, 1961.

Beuchot, Mauricio. "La semántica de los nombres propios en la filosofía medieval." *Análisis Filosófico* 10(1), 69-88, 1990.

Bofill, Jaime. "Nota sobre el Argumento Anselmiano." *Convivium* 41,113-115, 1974.

Bonansea, Bernardino M. "The Ontological Argument: Proponents and Opponents." *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 6, 135-192, 1973.

Brecher, Bob. "Aquinas on Anselm.'[1] *Philosophical Studies* (Ireland), 23, 63-66, 1975.

Brecher, R. "Greatness in Anselm's Ontological Argument." *Philosophical Quarterly 2A*, 97-105, 1974.

Briancesco, E. "Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo." *Stromata* 37,3-18,1981.

Briancesco, Eduardo. "¿Cómo interpretar la moral de San Anselmo?" *Revista Latinoamericana de Filosofía* 4, 119-140, 1978.

Briancesco, Eduardo. "El último Anselmo: ensayo sobre la estructura del 'De concordia'". *Patrística et Mediaevalia* 8, 61-87, 1987.

Briancesco, Eduardo. "Lenguaje y misterio en Anselmo de Canterbury." *Patrística et Mediaevalia* 10, 57-63, 1989.

Briancesco, Eduardo. "Pedagogía del diálogo y lenguaje verdadero: reflexiones de hoy y de siempre." *Escrítos de Filosofía* 16(32), 197-207, 1997.

Briancesco, Eduardo. "La doctrina moral de San Anselmo." *Ethos* 199-212, 1977.

Brunton,J. "The Logic of God's Necessary Existence." *International Philosophical Quarterly* 10, 276-290, 1970.

Burgess Jackson, Keith. "Anselm, Gaunilo, and Lost Island." *Philosophy and Tbeology: Marquette University Quarterly* 8(3), 243-249,1994.

Campbell, Richard. "On Preunderstanding St. Anselm." *New Scholastiásm* 54, 189-193,1980.

Campbell, Richard. "Twenty Years On Anselm's Three-Stage Argument" *Sophia* (AustraHa) 34(1), 32-41, 1995.

Cargue, James. "The Ontological Argument." *Philosophy* 50, 69-80, 1975.

Castañeda, F. "¿Cómo pensar la libertad hacia finales del siglo XI? El caso de Anselmo de Canterbury." *Historia Crítica* 18, 1999.

Castañeda, F. "Anselmo de Canterbury y el Argumento Ontológico de la existencia del demonio." *Ideas y Valores* 105, 1997.

Charlesworth, M. J. "St. Anselm's Argument." *Sophia* (Australia) 1, 25-36, 1962.

Choquette, Imelda. "Voluntas, Affectio and Potestas in me Liber de Volúntate of St. Anselm." *Medieval Studies* 4, 61-81, 1942.

Clarke, Bowman L. "Natural Theology and Methodology." *New Scholastiásm* 57, 233-252,1983.

Cock, A. "The ontological argument for the existence of God." *Proceedings of theArístotelianSocietyN.* S., 18,1917/18.

Corbin, M. "De L'impossible en Dieu: Lecture du 8e. Chapitre du dialogue de Saint Anselme sur la liberté." *Revue de Science, Philosophie et Teolqgie* 66, 523-550, 1982.

Corti, E. C. "Decir y guardar silencio: el capítulo XV del "Monologion" de San Anselmo de Canterbury." *Stromata* 47(3-4), 351-360, 1991.

Corti, E. C. "El bien y la esencia: lectura de los capítulos I a IV del 'Monologion' De San Anselmo de Canterbury." *Stromata* 42, 329-365, 1986.

Corti, E. C. "Libertad y necesidad en el 'Cur Deus homo' de San Anselmo de Canterbury." *Stromata* 45(3-4), 339-368,1989.

Corti, E. C. "Libertad y necesidad en el 'Cur Deus Homo' de San Anselmo de Canterbury (segunda parte)." *Stromata* 337-360, 1990.

Corti, E. C. "Proyección estructural de los capítulos I-IV del "Monologion" de San Anselmo de Canterbury." *Stromata* 44, 511-536, 1988.

Corti, E. C. "Verdad y Libertad: Lectura del 'De Veritate' de Anselmo de Canterbury." *Stromata* 39, 351-363, 1983.

Corti, E. C. "Consideraciones sobre el "De grammatico" de Anselmo de Canterbury." *'Patrística etMediaevalia* 15, 27-38, 1994.

Corti, E. C. "El problema del mal: "nihil" como negación determinada en De casu diaboli' de San Anselmo de Canterbury." *Stromata* 53(1-2), 151-175, 1997.

Corti, E. C. "Libertad y necesidad en el 'Monologion' de San Anselmo de Canterbury." *Patrística et Mediaevalia* 9, 47-90, 1988.

Crawford, Patricia. "Existence, Predication, and Anselm." *Monist* 50, 109-124, 1966.

Crittenden, Charles. "The Argument from Perfection to Existence." *Religious StudiesA,* 123-132, 1968.

Crocker, Sylvia. "The Ontological Significance of Anselm's 'Proslogion'." *Modsch* 50,33-56,1972.

Crouse, Robert. "The augustinian background of St. Anselm's Concept of "Justitia"." *Canadian Journal of Theology,* 1958.

Dauenhauer, Bernard. "Anselm's Universe Revisited." *Modsch* 49, 55-59,1971.

Davies, A. E. "The problem of truth and existence as treated by Anselm" *Proceedings of the Aristotelian Society* 20, 167-190, 1920.

Davis, Stephen T. "Loptson on Anselm and Rowe." *Religious Studies: An International Journalfor the Philosophy of Religión* 13, 219-224, 1982.

Davis, Stephen. "Anselm and Gaunilo on the 'Lost Island'." *Southwestern Journal of Philosophy* 13, 435-448, 1975.

Davis, Stephen. "Anselm and Questionbegging: a Reply to William Rowe's "Comments on Professor Davis' 'Does the Ontological Argument Beg the Question"." *International Journal of Philosophy and Religión* 7, 448-457, 1976.

Davis, Stephen. "Does the Ontological Argument Beg the Question?" *InternationalJounal of Philosophy and Religión* 7, 433-442, 1976.

Dazeley, Howard L; Gombocz, Wolfgang L. "Interpreting Anselm as Logician." *Synthese 40*, 71-96, 1979.

Delubac, Henri. "Seigneur, Je Cherche Ton Visage": sur le Chapitre XlVe du Proslogion de Saint Anselme, La Premiere Partie. *Archives dephilosophie* 39,201-225,1976.

Delubac, Henri. "Seigneur, Je cherche ton Visage" sur le Ch. XIV du Proslogion de Saint Anselme (Fin). *Archives de philosophie* 39, 407-426, 1976.

Dematteis, Philip. "The Ontological Argument As Wishful Thinking." *Kinesis* 1,1-14, 1968.

Devine, Philip E. "'Exists' and Saint Anselm's Argument." *Gra^er Philosophical Studies* 3, 59-70,1977.

Devine, Philipe. "Does Se. Anselm Beg che Question?" *Philosophj* 50,271-281, 1975.

Devine, Philipe. "The Perfect Island, the Devil, and Existent Unicorns." *A.merican Philosophical' Ouarterlj* 12, 255-260, 1975.

Diamond, Cora. "Riddles and Anselm's Riddle." *Proceedings of the Aristotelian Soáety,* Suppl. 51,143-168,1977.

Dicker, Georges. "A Note on Rowe's Response to Dicker." *Faith and Philosophj. Journal of the Soáety of Chñstian Philosophers* 5, 206, 1988.

Dicker, Georges. "A Refutation of Rowe's Critique of Anselm's Ontological Argument." *Faith and Philosophj: Journal of the Soáety of Chñstian Philosophers* 5,193-202,1988.

Diez, Ricardo Osear. "El acceso a Dios y la prueba de su existencia: Un diálogo entre M. Henry y Anselmo de Canterbury". *Patrística etMediaevalia* 19, 65-70, 1998.

Dore, Clement. "Examination of an Ontological Argument." *PhilophicalStudies* 28, 345-356,1975.

Downey, James Patrick. "A Primordial Reply to Modern Gaunilos." *Religious Studies: Jín International Journalfor the Philosophj of Religión* 22, 41-50, 1986.

Doyle, John P. "Some Thoughts on Duns Scotus and the Ontological Argument." *New Scholastiásm* 53, 234-241,1979.

Duclow, Donald. "Structure and Meaning in Anselm's £De Veritate'." *A.merican Benedictine Review 26,* 406-417,1975.

Duncan, Roger. "Analogy and the Ontological Argument." *New Scholastiásm* 54,25-33,1980.

Englebretson, George. 'Anselm's Second Argument." *Sophia* (Australia) 23, 34-37,1984.

Esmail, K. H. A. "Anselm, Plantinga and the Ontological Argument." *Sophia* 31(3), 39-47,1992.

Evans, Gilliam. "The "Secure Technician": Varieties of Paradox in the Writings of St. Anselm." *Vivarium* 13, 1-21, 1975.

Ferguson, Kenneth. "Existing by Convention." *Religious StudiesiAn International Journalfor the Philosophy of Religión* 28(2), 185-194,1992.

Flasch, K. "Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury." *Philosophicherjahrbuch* 72, 322-352,1964.

Flint, Thomas P. "The Problem of Divine Freedom," *American Philosophical Quarterly* 20, 255-264,1983.

Fontan, P. "Saint Anselme, autour du Proslogion." *Revue Thomiste: Revue doctrínale de Théologie et de Philosophie* 93(4), 614-621, 1993.

Forgie, J. William. "The Caterus Objection." *International Journal for Philosophy of Religión* 81-104, 1990.

Friedman, Joel D. "The Mystic's Ontological Argument." *American Philosophical Quarterly* 16,73-78, 1979.

Gagnebin, Charles. "Quelques raisons d'étre d'une critique philosophique." *Revue de Théologie et de Philosophie* 369-399,1972.

Galonnier, Alain. "Self-Complaceny and Self-Probation in the Argument of St. Anselm's Proslogion" (in French). *Archives de Philosophie* 59(4), 531-553, 1996.

Garay Suárez Llanos, Jesús. "La libertad en San Anselmo." *Anuario Filosófico* 20(1), 43-72, 1987.

García Valdecasas, Miguel. "La plenitud de identidad real." *Anuario Filosófico* 29(2), 615-625,1996.

Gaukroger, Stephen. "The Role of the Ontological Argument." *Indian Philosophical'Quarterlj* 23(1 -2), 169-180, 1996.

Gehl, Paul F. "An Answering Silence: Claims for the Unity of Truth Beyond Language." *Philosophy Today* 30, 224-233, 1986.

Gehl, Paul F. "An Answering Silence: Claims for the Unity of Truth Beyond Language." *Philosophy Today* 30, 224-233, 1986.

Geisler, Norman. "The Missing Premise in the Ontological Argument." *Religous Studies9,* 289-296,1973.

Gilbert, Paul. " "Id est summum omnium quae sunt"." *Revue Philosophique de Ijouvain* 82, 199-223, 1984.

Gochet, Paul. "Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison de J. Vuillemin." *Revue Internationale de Philosophie* 26, 187-198, 1972.

Gombocz, W V. "Anselms Proslogionbeweis der Nichtexistenz des Teufels. Gegen zwei Miszellen von Haight und Richman." *Ratio* 15, 334-337, 1973

Gombocz, *W* V "Anselms 2wei Teufel, aber nur ein Gott." *Ratio* 20,142-146, 1978.

Gomboc2,W. V. "Zur zwei Argument-Hypothese bezüglich Anselms Proslogion." *Analecta Anselmiana,* 5.

Goodwin, George L. "The Ontological Argument in Neoclassical Context: Reply to Friedman". *Erkenntnis* 20, 219-232, 1983.

Grabst, Hartmut. "Johannes Duns Scotxis' Rezeption des Anselmianischen Arguments." *Bochumer Philosophicher Jahrbuch* 2, 105-125, 1997.

Grabst, Hartmut. "Johannes Duns Scotus' Rezeption des Anselmianischen Arguments." *Bochumer Philosophicher Jahrbuch 2*, 105-125, 1997.

Gracia, Jorge. "A Supremely Great Being." *New Scholastiásm* 48,371-377,1974.

Gracia, Jorge. "The Structural Elements of Necessary Reasons in Anselm and Llull." *Diálogos?)*, 105-129, 1973.

Grant, C. "The ontological disproof of the devil." *Análisis* 17 (2), 1956.

Grave, S. "The Ontological Argument of St. Anselm." *Philosophy* 27, 30-38, 1952.

Gross, Timothy. "The Fallacy of Anselm's Argument." *Dialogue* (Pst) 15, 65-70,1973.

Haight, D. y M. "Devils." *International Journal for Philosophy of Religión* 5 (3), 1974.

Haight, David; Haight, Marjorie. "An Ontological Argument For the Devil." *MonistSA*, 218-220,1970.

Haight, D. y M. "What have we learned from Ontological Devil-Arguments?" *International PhilosophicalQuarterly* 34 (3), 1994.

Hankey, Wayne J. "San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás." *Augustinus* 26, 83-94, 1981.

Harrison, Craig. 'The Ontological Argument in Modal Logic." *Monist* 54, 302-313, 1970.

Hartford, R. "Fides Quaerens Intellectum." *Hermathena* 74, 1-8, 1949.

Hartman, Roberts. "Prolegomena to a Metaanselmian Axiomatic." *Revue of Metaphysics* 14, 637-675, 1961.

Hartshorne, Charles. "How Some Speak and Yet Do Not Speak of God." *Philosophy andphenomenological Research* 23, 274-276, 1962.

Hartshorne, Charles. "The Logic of the Ontological Argument." *Journal of Philosophy* 58, 471-473, 1961.

Hasker, W. "Is there a Second Ontological Argument?" *International Journalfor Philosophy of Religión* 13, 93-102, 1982.

Haulin, Paul. "Reflexions sur la portee de la preuve ontologique che2 Anselme de Cantorbéry." *Revue de Metaphysique etMorale* 74, 1-20, 1969.

Henle, Paul. "Uses of the Ontological Argument." *Philosophical Revue* 70,102-109, 1961.

Henry, Desmond Paul. "An Anselmian Regress." *Notre Dame Journal of Formal Logic X* 193-198,1962.

Henry, D. P. "Saint Anselm and Nothingness." *Philosophical Quarterly* 15, 243-246,1965.

Henry, D. P. "Saint Anselm's 'De Grammatico'" *Philosophical Quarterly* 10,115-126,1960.

Henry, D. P. "Saint Anselm's Nonsense." *Mind 72,* 51-61, 1963.

Henry, D. P. "St. Anselm on the Varieties of 'Doing'." *Theoria* 19, 178-183, 1953.

Henry, D. P. "The Proslogion Proofs." *Philosophkal' Quarterly* 5, 147-151, 1955.

Henry, D. P. "Was Saint Anselm really a ReaHst?" *Ratio* 5, 181-189, 1963.

Henry, D. P. "St. Anselm on Scriptural Analysis." *Sophia* (Australia) 1, 8-15, 1962.

Herrera, Robería. "St. Anselm's Proslogion Argument: a Task For Hermeneutics." *Proceedings of the American Philosophers Association* 44, 214-219, 1970.

Herrschaft, Lutz. ""Das was ich mir vorstelle, ist darum doch noch nicht": Der ontologische Gottesbeweis in der neueren Diskussion." *Zeitschriftfür philosophische ForschungAl*'(3), 461-476,1993.

Hestevold, H. Scott. "The Anselmian Single-Divine-Attribute Doctrine." *Rfligious Studies: An International Journal jor the Philosophy of Religión* 29(1), 63-77,1993.

Hochberg, Herbert. "St. Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Descriptions." *New Scholastidsm* 33, 319-330,1959.

Holland, Robert. "Beginning with God: A Modern Formulation of Anselm's Response to Gaunilo." *Teaching Philosophy* 16(4), 327-334, 1993.

Hopkins, Jasper. "On Understanding and Preunderstanding St. Anselm." *New Scholastiásm* 52, 243-260,1978.

Hopkins, Jasper. "Anselm on Freedom and the Will: a Discussion of G. Stanley Kane's Interpretation of Anselm." *Philosophy Research Archives 9,* 471-494, 1983.

Horwich, Paul. "A Formalization of 'Nothing'." *Notredame Journal of Formal Logic* 16, 363-368, 1975.

Howe, Leroy. "Existence as Perfection; a Reconsideration of the Ontological Argument." *Religious Studies* 4, 78-102, 1968.

Howe, Leroy. "The Ambiguity of "Perfection" in the Ontological Argument." *Proceedings of the American Philosophical Assoáation* 46, 58-70, 1972.

Hufnagel, A. "Anselm und das Naturrecht". *Analecta Anselmiana* V, 1976

Hughes, Christopher. "Negative Existentials, Omniscience, and Cosmic Luck" *Religious Studies: A.n International Journalfor the Philosophy of Religión* 34(4), 375-401,1998.

Jacquette, Dale. "Conceivability, Intensionality, and the Logic of Anselm's Modal Argument for the Existence of God." *International Journalfor Philosophy of Religión* 42(3), 163-173, 1997.

Jacquette, Dale. "Meinongian Logic and Anselm's Ontological Proof for the Existence of God." *PhilosophicalForum* 25(3), 231-240, 1994.

Johnson, Clark. "Why the Atheist Is Not a Fool." *International Journal of Philosophy of Religión* 4, 53-58. 1973.

Johnson, O. "God and St. Anselm." *The Journal of Religión* 45 (4), 1965.

Kalinowski, Georges. "La Logique de Lesniewski et la Théologie de Saint Anselme." *Archives de Philosophie* 36, 407-416, 1973.

Kane, R. "The Modal Ontological Argument." *Mind 93,* 336-350, 1984.

Kane, Stanley. "Anselm's Deflnition of Freedom." *Religious Studies* 9, 297-306, 1973.

Kellenberger,}. "The Ontological Principie and God's Existence". *Philosophy* 45,281-289,1970.

Kelly, Charles J. "Circularity and Amphiboly in Some Anselmian Ontological Proofs: A Syllogistic Inquiry." *Nous* 28(4), 482-504, 1994.

King, Peter. "Anselm's Intentional Argument." *History of PhilosophyQiiarterly.* 1, 147-166,1984.

Kingston, F. T. "On the Ontological Argument: with special reference to Jacques Paliard" in *Contemporary Aspects of Philosophy,* 255-268, Gilbert Ryle (Ed), Oriel, London, 1976.

Kohlenberger, H. "Libertas Ecclesiae und Rectitudo bei St. Anselm", *Etudes Anselmiennes* (IVe Session), Paris, 1984.

Kretzmann, Norman. "Allwissenheit und Unveranderlichkeit" in *Analytische Religionsphilosophie, Jager, Christoph.* Ferdinand-Schoningh. Paderborn, 1998.

Kromm, Jane. "Introduction to Re-Thinking Representation: Anselm and Visual Thinking." *Ustening: Journal of Religión and Culture* 28(2), 95-104,1993.

La Croix, Richard. "Malcolm's Proslogion III Argument." *Sophia* (Australia) 11,13-19,1972.

Labbe, Y "Foi et intelligence dans Fuñique arguments: un plan pour Proslogion II-IV." *Revue Philosophique de Louvain* 345-368, 1990.

Lavia,Vincenzo. "Filosofía e "Argomento Ontologico"." *Teoresi* 27, 37-49, 1972.

Leftow, Brian. "Anselm on the Beauty of the Incarnation." *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy* 72(2-3), 109-124, 1995.

Leftow, Brian. "Anselm on the Necessity of the Incarnation." *Rel&ous Sitiales: An International Journal for the Philosophj of Religión* 31(2), 167-185, 1995.

Leftow, Brian. "Anselmian Polytheism." *International Journal for Philosophy of Religión* 23, 77-104, 1988.

Leftow, Brian. "Anselmian Polytheism." *International Journal for Philosophy of Religión 23,* 77-104, 1988.

Leftow, Brian. "Individual and Attribute in the Ontological Argument." *Faith and Philosophy: Journal of the Soáety of Christian Philosophers* 7(2), 235-242, 1990.

Lemos, Ramón M. "Existence, Real Predicates, and the Ontological Argument."

Lewis, David. "Anselm and Actuality." *Nous* 4, 175-188, 1970.

Lochhead, David. "Is Existence a Predícate in Anselm's Argument?" *Religious Studies 2,121-128,*1966

Loptson, PeterJ. "Anselm, Meinong, and the Ontological *Aiguxnent" International Journal for Philosophy of Religión* 11,185-194,1980.

Loptson, Peter. "Anselm and Rowe: a Reply to Davis." *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religión* 15, 67-72, 1984.

Losacco, M. "La Dialettica in Anselmo d'Aosta" *Sophia* 1,188-193,1933.

Losoncy, Thomas A. "Anselm's Response to Gaunilo's Dilemma: An Insight into the Notion of 'Being' Operative in the "Proslogion"." *NewScholasticism* 56,207-216,1982.

Losoncy, Thomas A. "More on an "Elusive" Argument." *American Catholic PhilosophicalQuarterly* 66(4), 501-505, 1992.

Malcolm, Norman. "Anselm's Ontological Arguments." *PhilosophicalRevue* 69, 41-62, 1960.

Mann, William. "Definite Descriptions and the Ontological Argument." *Theoria* 33,211-229,1967.

Mann, William. "The Ontological Presuppositions of the Ontological Argument." *Revue of Metaphysics* 2, 260-277, 1972.

Mar, Gary. "The Modal Unity of Anselm's "Proslogion"." *Faith and Philosophy* 13(1), 50-67,1996.

Marión, Jean Luc. "Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to *Kaní." Journal of the History of Philosophy* 30(2), 201-218, 1992.

Martin, R. "On the Logical Structure of the Ontological Argument." *Monist* 57,297-311,1973.

Martinich, A. P. "Scotus and Anselm on the Existence of God." *Fmnáscan Studies* 37, 139-152, 1977.

Masón, P. "The Devil and St. Anselm." *International Journal for Philosophy of Religión* 9(1), 1978.

Matthews, Gareth. "On Conceivability In Anselm and Malcolm." *Philosophical Revue* 70, 110-111,1961.

Mavrodes, George. "Properties, Predicates, and the Ontological Argument." *Journal of Philosophy* 63, 549-550,1966.

Maydole, Robert E. "A Modal Model for Proving the Existence of God." *American Philosophical Quarterly* 17, 135-142, 1980.

Me Grath, P. J. "The Ontological Argument Revisited." *Philosophy* 63 5?9-53} 1988. '

Me Grath, P. J. "Where Does the Ontological Argument Go Wrong?" *Philosophical Studies* (Ireland) 30, 144-164, 1984.

Me Grath, P. J. "The Ontological Argument Revisited." *Philosophy* 63, 529-533 1988.

Me Aleer, Graham. "Saint Anselm: An Ethics of "Caritas" for a Relativist Age" *American Catholic Philosophical Quarterlj* 70 (Supp), 163-178, 1996.

Mésquita, Antonio Pedro. "O argumento ontologico em Platao: (II) A imortalidade do problema." *Philosophica* 85-109, 1994.

Miller, Paul. "The Ontological Argument For God." *Personalist* 42, 337-351, 1961.

Miller, Robert. "The Ontological Argument in St. Anselm and Descartes." *Modsch32,* 341-349,1955.

Miller, Robert. "The Ontological Argument in St. Anselm and Descartes (Cont)." *Modsch* 33, 31-38,1955.

Moreau, Joseph; Brunner, Fernand. "A Propós de la Théologie Philosophique."

Morewedge, Parviz. "Ibn Sina Avicenna and Malcolm and the Ontological Argument." *Monist 54,* 234-249, 1970.

Morreall, John. "The Aseity of God in St. Anselm." *Sophia* (Australia) 23, 35-44,1984.

Morris, Thomas V. "Necessary Beings." *Mind 94,* 263-272, 1985.

Morscher, Edgar. "Anselm's Argument Once Again." *Logique etAnalyse* 40(158), 175-188,1997.

Morscher, Edgar. "Anselms Gottesbeweis und was Uwe Meixner daraus gemachthat." *Theologie-und-Philosophie: Vierteljahresschrift*69(1), 22-33,1994.

Naik, A. D. "The Ontological Argument Revisited." *DarshanaInternational*'35(3/139), 45-47, 1995.

Nakhnikian, George. "St. Anselm's Four Ontological Arguments" in *Art, Mind and Religión* Capitan,W.; Merrill, D. (Eds.) Pittsburgh University Press, 1967.

Nasser, Alang. 'Tactual and Logical Necessity and the Ontological Argument." *International Philosophical' Quarterly* 11, 385-402, 1971.

Normore, Calvin G. "Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Cholee" *Vivarium* 36(1), 23-39, 1998.

Oakes, Robería. "A Prolegomenon to Future Exploration of the Ontological Argument." *Personalista,* 344-351, 1977.

Oakes, Robería. "Containmení, Analyíicity, and the Oníological Argumení." *Thomist* 39, 319-331,1975.

O'Connor, M. J. A. "New Aspecís of Omnipoíence and Necessity in Anselm." *Religious Studies* 4, 133-146, 1968.

O'Gorman, F. P. [4í]Yeí Anoíher Look ai the Ontological Argument." *Philosophical Studies* (Ireland) 23, 49-62,1975.

Ohrstrom, Peter. "Anselm, Ockham and Leibniz on Divine Foreknowledge and Human Freedom." *Erkenntnis* 21, 209-222, 1984.

O'Neil, Patrick. "A New Approach to St. Anselm's Ontological Argument." *Dialogue* (Pst) 18, 20-25, 1975.

O'Neill, John. "The Same Thing Therefore Ought To Be and Ought Not To Be': Anselm on Conflicting Oughts." *Heythrop Journal: A Oiiarterlj Review of Philosophy andTheology*. Heythrop-Journal 35(3), 312-314', 1994.

Pailin, Davida. "Some Comments on Hartshorne's Presentation of the Ontological Argument." *Religious Studies* 4, 103-122, 1968.

Payot, Roger. "L'argument Ontologique et le Fondement de la Métaphysique, La Premiére Partie." *Archives dephilosophie* 39, 227-268, 1976.

Payot, Roger. "L'argument Ontologique et le Fondement de la Métaphysique (Suite)." *Archives de philosophie* 39, 427-444, 1976.

Pearl, León. "The Misuse of Anselm's Formula for God's Perfection." *Religious Studies: An International Journal for the Philosophy of Religión* 22, 355-365, 1986.

Pegis, Antón. "St Anselm and the Argument of the Proslogion." *Medieval Studies* 28,228-267,1966.

Penelhum, Terence. "On the Second Ontological Argument." *Philosophical Revuelo, 85-92,1961*.

Pérez de Laborda, Miguel. "El "Unum Argumentum" de San Anselmo: un intento de demostrar lo que la fe enseña sobre Dios." *Acta Philosophica: Pontificio Ateneo della Santa Croce* 4(1), 95-103, 1995.

Pérez Paoli, Ubaldo R. "Truth and Justice in Anselm of Canterbury" Effertz, Dirk (trans); Brainard, Marcus (trans). *Gradúate Faculty Philosophy Journal* 17(1-2), 127-151,1994.

Plantinga, Alvin. "A Valid Ontological Argument?" *Philosophical Revue* 70, 93-101,1961.

Plantinga, Alvin. "Kant's Objection to the Ontological Argument." *Journal of Philosophy* 63, 537-545,1966.

Platt, David. "What the Ontological Proof Can and Cannot Do." *New Scholasticism* 47, 458-468,1973.

Pottinger, Garrell. "A Formal Analysis of the Ontological Argument." *American Philosophical Quarterly* 20, 37-46, 1983.

Pozzi, Lorenzo. "Dalle lettere di Anselmo d'Aosta: una morale medievale del tutto superata." *Philo-Logica: Rassegna di analisi lingüistica ed ironía cultúrale* 3(6), 43-65,1994.

Rabinowicz, Wlodzimierz. "An Alleged New Refutation of St Anselm's Argument." *Ratio* 20,149-150,1978.

Read, Stephen. "Reflections on Anselm and Gaunilo." *International Philosophical Quarterly* 21, 437-438,1981.

Reiss, Lester. "Anselm's Arguments and the Doubleedged Sword." *Philosophical Forum* (Boston) *2,* 511-530,1971.

Rescher, Nicholas. "The Ontological Proof Revisited." *A.ustralasian Journal of Philosophy* 37,138-148,1959.

Richman, R. J. "Der ontologische Gottesbeweis - ernsthaft betrachtet". *Ratio* 18, 1976.

Richman, R. J. "Ontological Proof of the DeviL", *Philosophical Studies* 9 (5-6), 1958.

Richman, R. J. "The devil and Dr. Waldman." *Pbilosophical Studies* 11(6), 1960.

Rist, John. "Notes on Anselm's Aims in the Proslogion." *Vivarium* 11, 109-118,1973.

Roberts, Víctor. "The Relation of Faith and Reason in St Anselm of Canterbury." *American Benedictine Review* 25, 494-512, 1974.

Roberts, Víctor. "Saint Anselm of Canterbury's Teaching on Faith." *American Benedictine Review* 21, 389-406, 1970.

Rogers, K. A. "Anselm on Praising a Necessarily Perfect Being." *International Journalfor Phiksophy of Religión* 34(1), 41-52, 1993.

Rohatyn, Dennis. "Anselm's Inconceivabiüty Argument." *Sophia* (Australia) 21, 57-63,1982.

Roth, Michael. "A Note on Anselm's Ontological Argument." *Mind* 79, 270-271, 1970.

Rousseau, Edward L. "St Anselm and St. Thomas: A Reconsideration." *New Scholastiásm* 54, 1-24, 1980.

Rowe, William L. "Response to Dicker's "A Refutation of Rowe's Critique of Anselm's Ontological Argument"." *Faith and Phiksophy: Journal of the Society ofChristian Philosophers* 5, 203-205, 1988.

Rowe, William. "The Ontological Argument and Questionbegging." *International Jounalof Phiksophy and Religión* 7, 425-432, 1976.

Rowe, William. "Comments on Professor Davis' 'Does the Ontological Argument Beg the Question'". *International Jounalof Phiksophy and Religión* $7_5$443_447$_5$1976.

Ruja, Harry. "The Definition of God and the Ontological Argument." *Australasian Journal of Philosophy* 41, 262-263, 1963.

Ruja, Harry. "The Ontological Argument and a 'Living Faith'." *Personalist* 44, 293-301,1963.

Russell, Bruce. "The Ontological Argument." *Sophia* (Australia) 24,38-46,1985.

Schedler, George. "Anselm and Aquinas on the Fall of Satán: a Case Study of Retributive Punishment." *Proceedings of the American Catholic Philosophers Assoáation* 56, 61-69, 1982.

Schnepf, Robert. "Sein ais Ereignis: Zu einigen Voraussetzungen des Gottesbeweises bei Anselm von Canterbury". *Patrística et Mediaevalia* 19, 3-22, 1998.

Schonberger, Rolf. "Anselms Selbstinterpretation in Seiner Repük auf Gaunilo." *Freiburger Zeitschriftfür Philosophie und Theologie 36,* 3-46, 1989.

Schufreider, Gregory. "A Classical Misunderstanding of Anselm's Argument." *American Catholic Philosophical Quarterlj* 66(4), 489-499, 1992.

Schurr, A. "Charles Hartshorne, Anselm's Discovery." *Philosophische Rundschau* 15,274-282,1968.

Schurr, Adolf. "Vie et reflexión selon Saint Anselme." *Archives de Philosophie* 35,111-126,1972.

Scott, Frederick. "Scotus, Malcolm, and Anselm." *Monist 49,* 634-638, 1965.

Scott, G. "Quine, God, and Modality" *Monist* 50, 77-86, 1966.

Seifert, Josef. "'Si Deus est Deus, Deus est': Reflections on St. Bonaventure's Interpretation of St. Anselm's Ontological Argument." *Francisca* Studm* 52,215-231,1992.

Sheets, John. "Justice in the Moral Thought of St Anselm." *Modsch* 25, 132-139,1948.

Smart, Hugh. "Anselm's Ontological Argument: Rationalistic Or Apologetic?" *Reme of Metaphysics* 3, 161-166, 1949.

Smith, John E. "Some Aspects of Hartshorne's Treatment of Anselm" in *ExistenceandA.ctuality.* Cobb,JohnB. (ed), 103-112. Universityof Chicago Press, Chicago, 1984.

Smith, M. P. "A Pu2zle In Anselm's Unfinished Work." *History of Philosophy Quarterly* 3, 137-148, 1986.

Smith, Steven G. "Greatness in Theism and Atheism: the Anselm-Feuerbach Conversation." *Modern Theology* 12(4), 385-403, 1996.

Sontag, Frederick. "The Meaning of Argument in Anselm's Ontological Proof." *Journal of Philosophy* 64, 459-486, 1967.

Spade, Paul Vincent. "Anselm and Ambiguity" *International Jounal of Philosophy and Religión* 7, 433-445, 1976.

Stearns, J. "Anselm and the Two Argument Hypothesis." *Monist* 54, 221-233, 1970.

Stone, Jim. "Anselm's Proof." *Philosophical Studies* 57, 79-94, 1989.

Theis, Robert. "Die Vernunft innerhalb der Gren2en des Glaubens: Aspekte der anselmischen Methodologie in werkgenetischer Perspektive." *Theologie undPhilosophie: Vierteljahresschriftl2(2),* 161-187, 1997.

Tidman, Paul. "The Epistemology of Evil Possibiüties." *Faith and Philosophy: Journal of the Soáety of Christian Philosophers* 10(2), 181-197, 1993.

Tielsch, E. "Anselm von Canterburys Stellung innerhalb der Geschichte des "Libero Arbitrio"-Problems". *Analecta Anselmiana TV/2,* 1975.

Tomanek, Román. "Saint Anselm's Argument in the Formalized Versión of Charles Hartshome." *Studia Philosophiae Christianae* 31(1), 99-104, 1995.

Trueba Atienza, Carmen. "Lógica filosófica medieval: San Anselmo y Guillermo de *OcczmrAnalogía Filosófica* 11(1), 151-166, 1997.

Van Inwagen, Peter. "Arguments for God's Existence: Ontological Arguments" in *Philosophy of Religión,* Davies, Brian (ed) Georgetown University Press. Washington, 1998.

Vanburen, Paul. "Anselm's Formula and the Logic of 'God'." *Religious Studies* 9,279-288,1973.

Vansteenberghen, Fernand. "Pour ou contre l'insense." *Revue Philosophique de Ijouvain* 66, 267-281, 1968.

Verweyen, Hans. "Faith Seeking Understanding." *New Scholastiásm* 44, 372-395,1970.

Vignaux, Paul. "Necessité des raisons dans le Monologion." *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 64, 3-26,1980.

Viola, Coloman. "Journées Internationales Anselmiennes." *ArchivesdePhilosophie* 35,149-157,1972.

Vuillemin,Jules. "Id quo nihil maius cogitan potest: über die innere Móglichkeit eines rationalen Gottesbegriffes." *Archivfúr Geschichte der Philosophie* 53, 279-299,1971.

Wainwright, W J. "On an Alleged Incoherence in Anselm's Argument: A Reply to Robert Richman." *Riitio* 20, 147-148, 1978.

Wald, Albert. "The Fool and the Ontological Status of St Anselm's Argument." *Heythropj* 15, 406-422, 1974.

Waldman, T. "A comment upon the ontological proof of the devil." *Philosophkal Studies 10 (4),* 1959.

Walker, Nigel. "The Quiddity of Mercy." *Philosophy: the Journal of the Rojal Institute of Philosophy* 70(271), 27-37, 1995.

Walton, Douglas. "St. Anselm and the Logical Syntax of Agency." *Franciscan Studies 14,298-312,1916.*

Walton, Douglas. "The Circle in the Ontological Argument." *International Journal for Philosophy of Religión* 9,193-218, 1978.

Walton, Douglas. N. "On the Logical Form of Some Commonplace Action Expressions." *Gra^er Philosophkal Studies* 10, 141-148, 1980.

Werner, Charles. "The Ontological Argument For the Existence of God." *Personalista,* 269-283,1965.

Wert2, S. K. "Reference in Anselm's Ontological Proof." *History of Philosophy Quarterly* 7(2), 143-157, 1990.

White, John R. "Virtue and Freedom." *International Philosophkal Quarterly* 37(4), 413-422,1997.

White, Roger. "Riddles and Anselm's Riddle." *Proceedings of the A.ristotelian Society.* 51,169-186,1977.

Wierenga. "Edward Anselm on Omnipresence." *New Scholastiásm* 62, 30-41, 1988.

WilbankSjJanj. "Some (Logical) Trouble For St Anselm." *New Scholastiásm* 47', 361-365,1973.

Wohlman, Avital. "The Righteous in Anselm." (In Hebréw). *lyyun: the Jerusalem PhihsophicalQuarterlj,* 125-132, 1981.

Wolz, Henry. 'The Empirical Basis of Anselm's Arguments." *PhilosophicalRevue* 60,341-361,1951.

Wolz, Henry. "The Function of Faith in the Ontological Argument." *Proceedings ofthe American Philosophers Assoáation* 25, 151-163, 1951.

Xavier, María Leonor. "A Prova Anselmiana Segundo Karl Barth" *Philosophica.* 103-121, 1995.

Yolton, John. "Professor Malcolm on St. Anselm, Belief and Existence." *Philosophy* 36, 367-370,1961.

Young, J. Michael. "The Ontological Argument and the Concept of Substance." *American Philosophical Quarterlj* 11, 181-191, 1974.

Zabeeh, Farhang. "Ontological Argument and How and Why Some Speak of God." *Philosophy and Phenomenological Research* 22, 206-215, 1961.

Ayudas y otros

Eadmer. *Eadmer's History of recent events in England. Historia novorum in Anglia.* Translated from the Latín by Geoffrey Bosanquet. London, Cresset Press, 1964.

Eadmer. *Eadmeri Historia Novorum in Anglia, et opttscu/a dúo de vita Sancti Anselmi etquíbusdam mimculis ejiis.* Edited from manuscripts in the librar}[7] of Corpus Christi College, Cambridge, by Martin Rule. London, Longman, 1884.

Evans, G. R. *A concórdame to the ivorks of St. Anselm.* Based on: S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia, 1938-1961; Memorials of St. Anselm, 1969. Kraus International Publications, Millwood, N.Y. el 984.

Kienzler, Klaus. *International bibliography-Anselm of Canterbury* Edwin Mellen, Lewiston, N.Y. 1999.

Miethe, T. "The Ontological Argument: a Research Bibliography." *Modsch* 54, 148-166, 1977.

Biografías

Church, R. W *Saint Anselm.* London: Macmillan, 1888.

Clayton, Joseph. *Saint Anselm; a critical biography.* Milwaukee, the Bruce publishing company, 1933.

Fortin, John. "Saint Anselm the Student." *Lyceum* 1(1), 33-41, 1989.

Southern, R. W. *Saint Anselm and bis biographer; a study of monastic Ufe and thought.* Cambridge University Press, 1963.

Southern, R. W. *Saint Anselm: a portrait in a landscape.* Cambridge University Press, 1990.